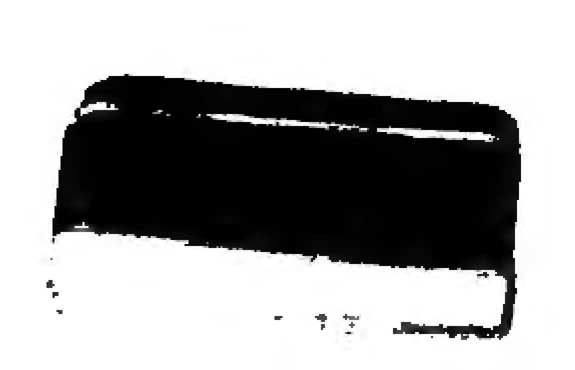
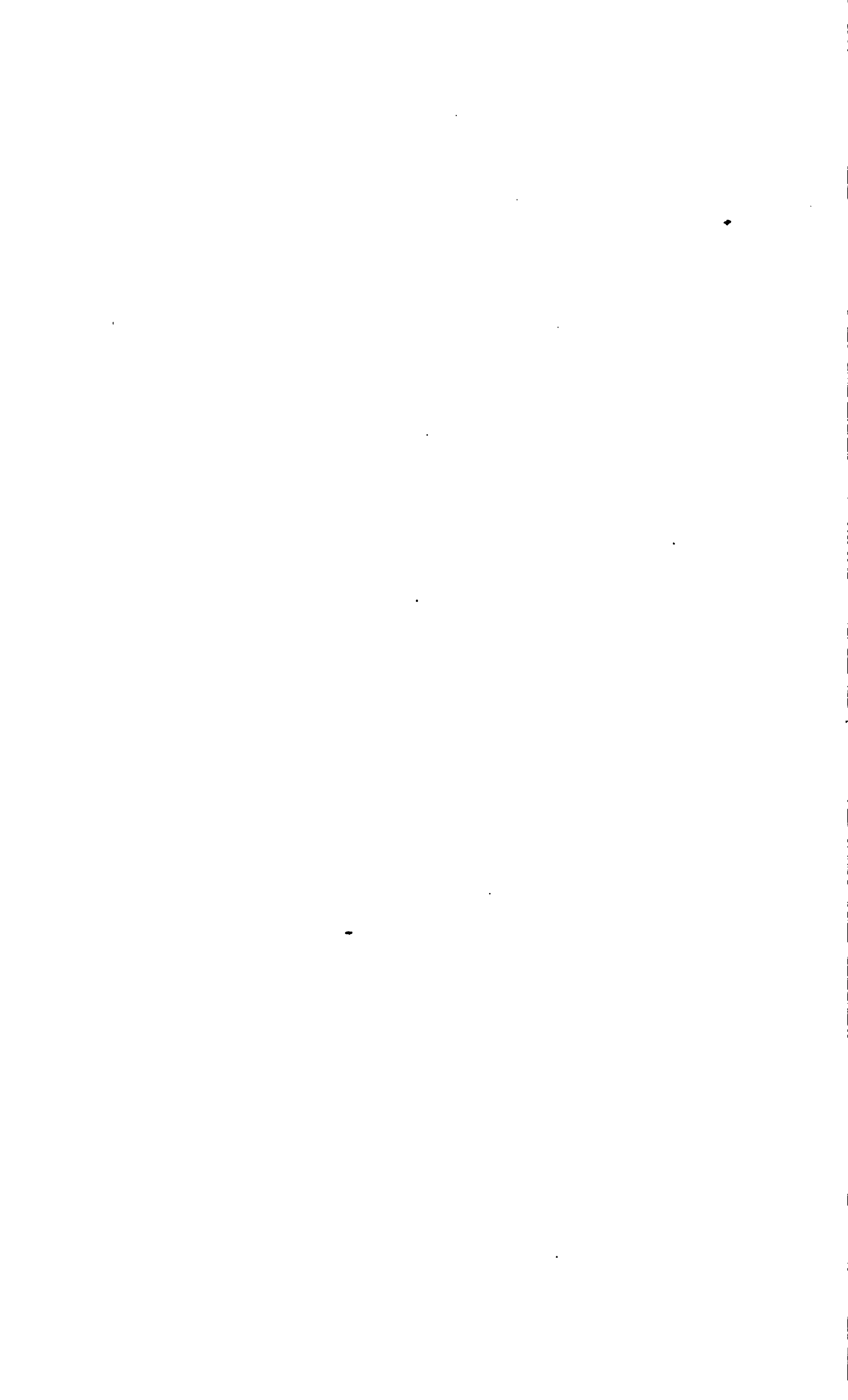








Geschichte der homerischen Poesie

von

Julius Franz Lauer.

Erstes und zweites Buch.

Nebst Bruchstücken homerischer Studien.

Berlin, 1851.

Druck und Verlag von G. Reimer.

Litterarischer Nachlass

von

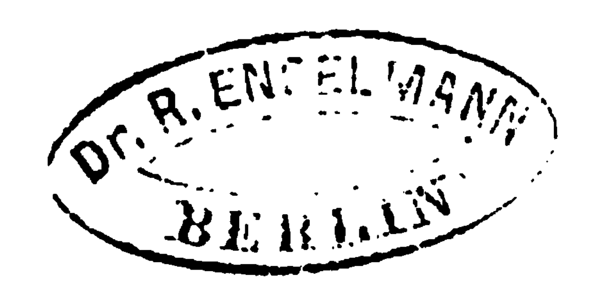
Julius Franz Lauer.

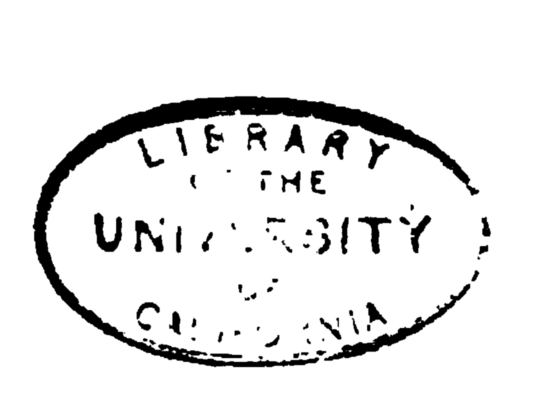
Erster Band. Zu Homer.

Herausgegeben

von

Theodor Beccard und **Martin Hertz.**





Berlin, 1851.
Druck und Verlag von G. Reimer.

Vorwort.

Die litterarische Hinterlassenschaft eines in der Blüte seiner Jahre verstorbenen Gelehrten ist es, deren ersten Band wir hierdurch dem Publikum übergeben. Er umfasst die erste Hälfte eines grösseren Werkes, einer Geschichte der homerischen Poesie, von welcher bei dem Tode des Verfassers bereits zwölf Bogen gedruckt waren, und einige auf Homer bezügliche Aufsätze: der zweite Band, dessen Herausgabe sich ein anderer Freund des Verewigten unterzogen hat, wird Hefte und Abhandlungen zur Mythologie enthalten. Nicht ohne tiefe Wehmuth schicken wir uns an einige einleitende Worte den Werken des dahingeschiedenen Freundes voranzustellen: denn noch kein Jahr war seit seinem Tode verflossen, als vor wenigen Wochen an zwei hintereinanderfolgenden Tagen die beiden hochverehrten Lehrer und Freunde Lauers starben, die, wie sie seinen Studien die Bahn angewiesen und die Richtung gegeben hatten, so auch jetzt ihnen den Stempel der Anerkennung aufdrücken wollten: denn Lachmann hatte

die Vorrede zu diesem, Stuhr die Vorrede zu dem zweiten Bande zu schreiben unternommen. Jetzt müssen wir darauf verzichten, den Arbeiten unseres Freundes schon durch den Namen der Bevorwortenden Empfang und Willkommen bereitet zu sehen: sie müssen nun durch ihren wissenschaftlichen Werth allein Interesse erwecken und Bedeutung erringen. Wir wollen und dürfen nichts Anderes, als in schlichten Worten Theilnehmenden kurz berichten über den Verfasser, über seine Arbeiten und Plane, über die Herausgabe dieser Studien.

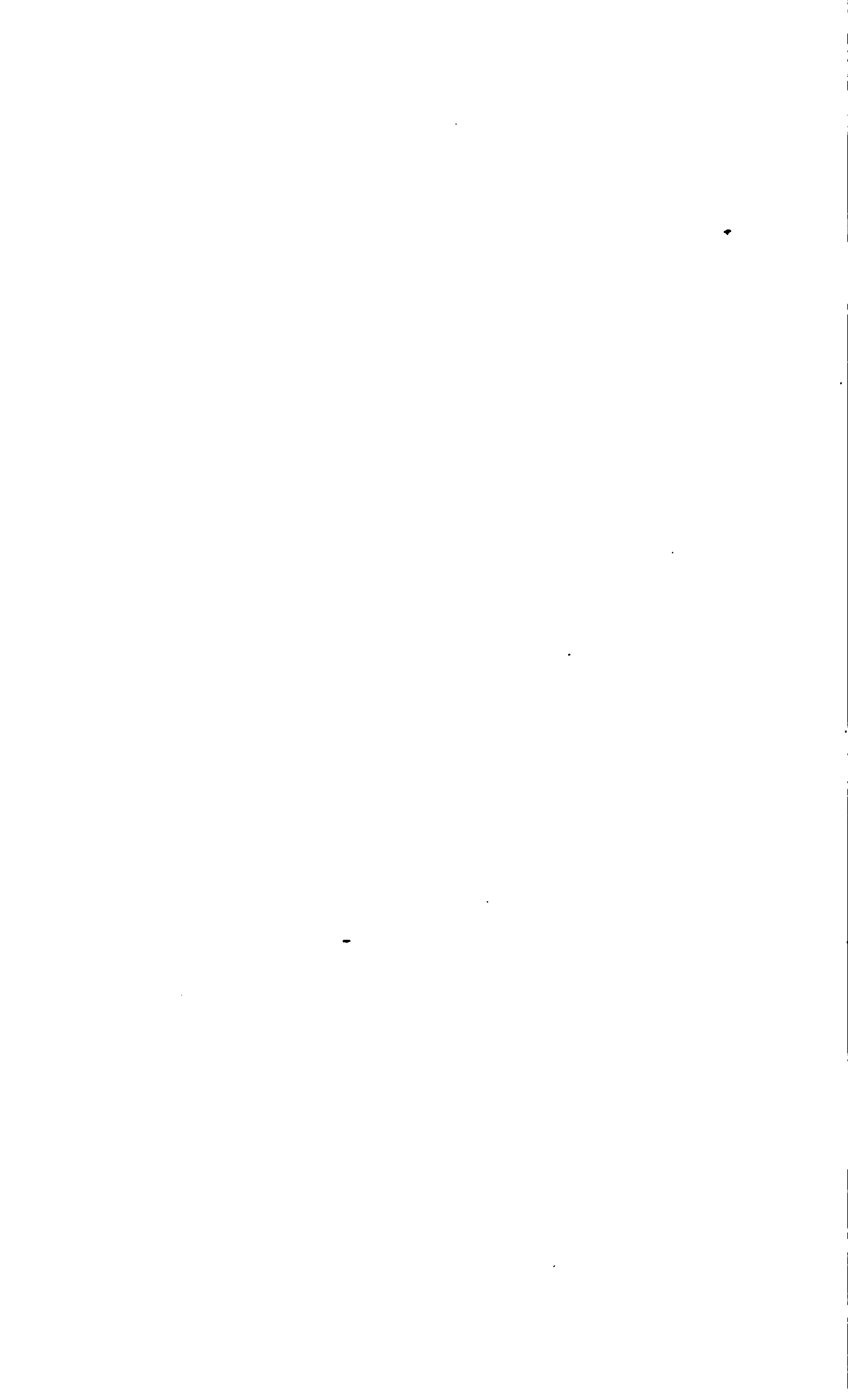
Julius Franz Lauer gehörte zu den Naturen, die durch Kraft des Willens und Tiefe des sittlichen Ernstes den Kampf mit einem von Natur schwachen und beständig kränkelnden Körper zu überwinden wissen und die jedem anderen Genusse entsagen, um sich den Genuss wissenschaftlicher Forschung und Arbeit möglich zu machen. Geboren am 25. Julius 1819 zu Anklam, wo sein Vater noch als ein geachteter Kaufmann lebt, war er schon während seiner Jugend, die er als Schüler auf dem Gymnasium zu Neu-Ruppin zubrachte, zu längeren Versäumnissen des Schulbesuchs genöthigt. Ebenso mussten seine Universitätsstudien, die er im Herbste 1838 begann, mehrfach durch Reisen und längeren Aufenthalt im älterlichen Hause und auf dem Lande unterbrochen werden, um neue Kräfte zur Fortsetzung der wissenschaftlichen Laufbahn zu gewinnen. Die Erfassung des klassischen Alterthums hatte er sich zum Lebensberufe bestimmt: hieselbst und in Leipzig lag er dem Studium desselben mit Ernst und mit

Eifer ob: an letzterem Orte während des Jahres 1840—1841 unter der Leitung des ehrwürdigen Gottfried Hermann und Moriz Haupts, so wie des der Wissenschaft auch zu früh entrissenen Wilhelm Adolph Becker. In Berlin schloss er sich den philologischen Meistern Böckh und Lachmann an, trieb aber neben den philologischen Studien auch geschichtliche und philosophische; Stuhrs Vorträge und der Umgang mit dem geistreichen und anregenden Lehrer gewannen ihn zugleich für Erforschung der Mythologie. Besonders war es die griechische Sage, die den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Thätigkeit bildete, und im Zusammenhange damit stand seine beständige und eindringende Beschäftigung mit der homerischen Poesie. Die Frucht dieser Studien war seine 1843 erschienene Abhandlung: „Quaestiones Homericae. Quaestio prima: de undecimi Odysseae libri forma germana et patria", die ihm mit ehrenvoller Auszeichnung den Doctorgrad von der philosophischen Facultät der hiesigen Universität erwarb. Sie legte Zeugniss ab von der selbstständigen Forschung und Auffassung Lauers, der darin ebenso geistreich, als mit gründlicher Gelehrsamkeit den Beweis zu führen versuchte, dass die *Νεκυία* einst ein gesondertes Lied gewesen, dessen Heimath in Böotien zu suchen sei. Im April des Jahres 1846 habilitirte er sich hier als Privatdocent durch eine Antrittsvorlesung über die Bedeutung des mythologischen Studiums, mit besonderem Bezuge auf die wissenschaftlichen Forderungen der Gegenwart, nachdem er sich der Facultät

durch Einreichung einer Abhandlung „Untersuchungen über die Bedeutung und Geschichte der Odysseussage" und durch eine Vorlesung „über die angeblichen Spuren einer Kenntniss von dem nördlichen Europa im Homer" vorgestellt und empfohlen hatte. Griechische Mythologie und Einleitung in die epische Poesie der Griechen und hier wieder namentlich Einführung in die homerischen Gesänge und Erläuterung derselben bildeten den Kreis seiner Vorträge: denselben auf Vorlesungen über griechische Privatalterthümer, über die Ethik der Griechen und über ihre dramatische Poesie zu erweitern, beabsichtigte er und hatte reiche Sammlungen und Vorarbeiten dazu gemacht. Aber stete Kränklichkeit, auf einem unheilbaren Herzleiden beruhend, hemmte diese Ausdehnung seiner akademischen Thätigkeit. Auch die sorgsamste Pflege, die ihm seine nur wenige Monate mit ihm verbundene Gattin in liebevoller Treue widmete, vermochte keinen Einhalt zu thun: seine Kraft schwand zusehends. Er suchte Erholung und Stärkung in der Heimat; aber schon wenige Tage nach seiner Ankunft, am 22. März 1850, rief ein sanfter Tod ihn ab. Ein ehrendes Andenken bei Allen, denen er näher getreten, sichern ihm seine edle und liebenswürdige Persönlichkeit, sein wahrhaft sittlicher Charakter, sein unablässiges und ernstes wissenschaftliches Streben. Die Studirenden wusste er nicht nur durch Tiefe und Ausdehnung des Wissens und durch die treffliche und sorgfältig gefeilte Form seiner Vorträge zu fesseln, sondern auf einen engeren Kreis,

der ihm näher trat, übte er durch das Eingehen auf die Studien und Interessen der Einzelnen auch ausserhalb des akademischen Verkehrs einen fördernden und bildenden Einfluss. Für den Gebrauch seiner Zuhörer zunächst hatte er auch einen Grundriss zu einem System der griechischen Mythologie bestimmt, von dem im Laufe des Wintersemesters 1849—50 fast zwei Bogen als Manuscript gedruckt sind. Auf der letzten Seite des zweiten Bogens bricht der Satz ab: zunehmende Schwäche gestattete dem Hinwelkenden nicht, auch nur so viel Manuscript in die Druckerei zu liefern, als zur Ausfüllung der leeren halben Seite nothwendig war.

Auch das Werk, das die Hauptresultate seiner vieljährigen homerischen Forschungen umfassen sollte, seine Geschichte der homerischen Poesie, war ihm nicht gestattet abzuschliessen, ebenso wenig die Sammlung homerischer Aufsätze, der er den Titel „Homerische Studien" bestimmt hatte. Von beiden Schriften wird gleich eingehender zu reden sein. Zur Ausführung anderer umfassender Plane finden sich in seinen Papieren nur Andeutungen und Sammlungen. Vieles hatte er zu unternehmen sich vorgesetzt; ein Zettel von seiner Hand geschrieben giebt Auskunft über den Gang, den er seinen ferneren Studien vorgezeichnet hatte und die Werke, die er im Verfolge derselben zu bearbeiten gedachte; danach hatte er zu schreiben sich vorgesetzt: Pallas Athene. Eine mythologische Untersuchung; Ansichten über einige Punkte aus der Urgeschichte der Menschheit; die griechische Ethik; ein System der griechischen





Geschichte der homerischen Poesie

von

Julius Franz Lauer.

Erstes und zweites Buch.

Nebst Bruchstücken homerischer Studien.

Berlin, 1851.
Druck und Verlag von G. Reimer.

Litterarischer Nachlass

von

Julius Franz Lauer.

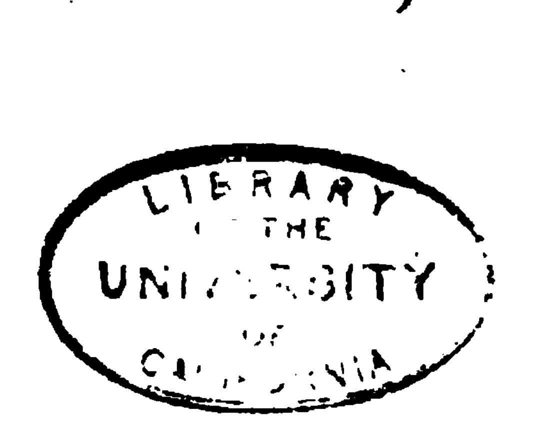
Erster Band. Zu Homer.

Herausgegeben

von

Theodor Beccard und Martin Hertz.





Berlin, 1851.
Druck und Verlag von G. Reimer.

minder originelle und gefeilte Partien auch dieses Heftes zurückhalten. Die hier mitgetheilten Abschnitte behandeln die Volkssage vom Odysseus und den homerischen Charakter desselben. Umfassender wird derselbe Stoff in Verbindung mit einer allgemeinen Einleitung, die im Wesentlichen dem ersten Kapitel des zweiten Buchs der Geschichte der homerischen Poesie entspricht, und mit der Betrachtung der troischen Sage in einem andern Manuscript behandelt, das gleichfalls dem Forscher manchen eigenthümlichen Gedanken, manche willkommene Notiz bietet, aber nicht ausgeführt genug ist, um vor das Publikum treten zu können. Ausserdem bildet den Nachlass eine Reihe von Heften, Aufsätzen, Excerpten und Collectaneen über fast alle Punkte der homerischen Frage, namentlich ein überaus reiches und sorgfältiges Verzeichniss der homerischen Litteratur, das die gänzliche Unzulänglichkeit des Nettoschen Versuches auf den ersten Blick erkennen lässt. Alle diese Papiere sind von den Hinterlassenen Lauers der hiesigen Universitäts-Bibliothek geschenkt worden und so ist wenigstens dafür gesorgt, dass den Mit- und Nachforschern die Früchte der Thätigkeit unseres entschlafenen Freundes zu Gute kommen. Möchten geschickte Hände diesen Schatz heben, möchte vor Allem der Geschichte der homerischen Poesie ein gleich fähiger und gleich eifriger Fortsetzer erstehen.

Berlin, am 12. April 1851.

Theodor Beccard.
Martin Hertz.

Inhaltsverzeichniss.

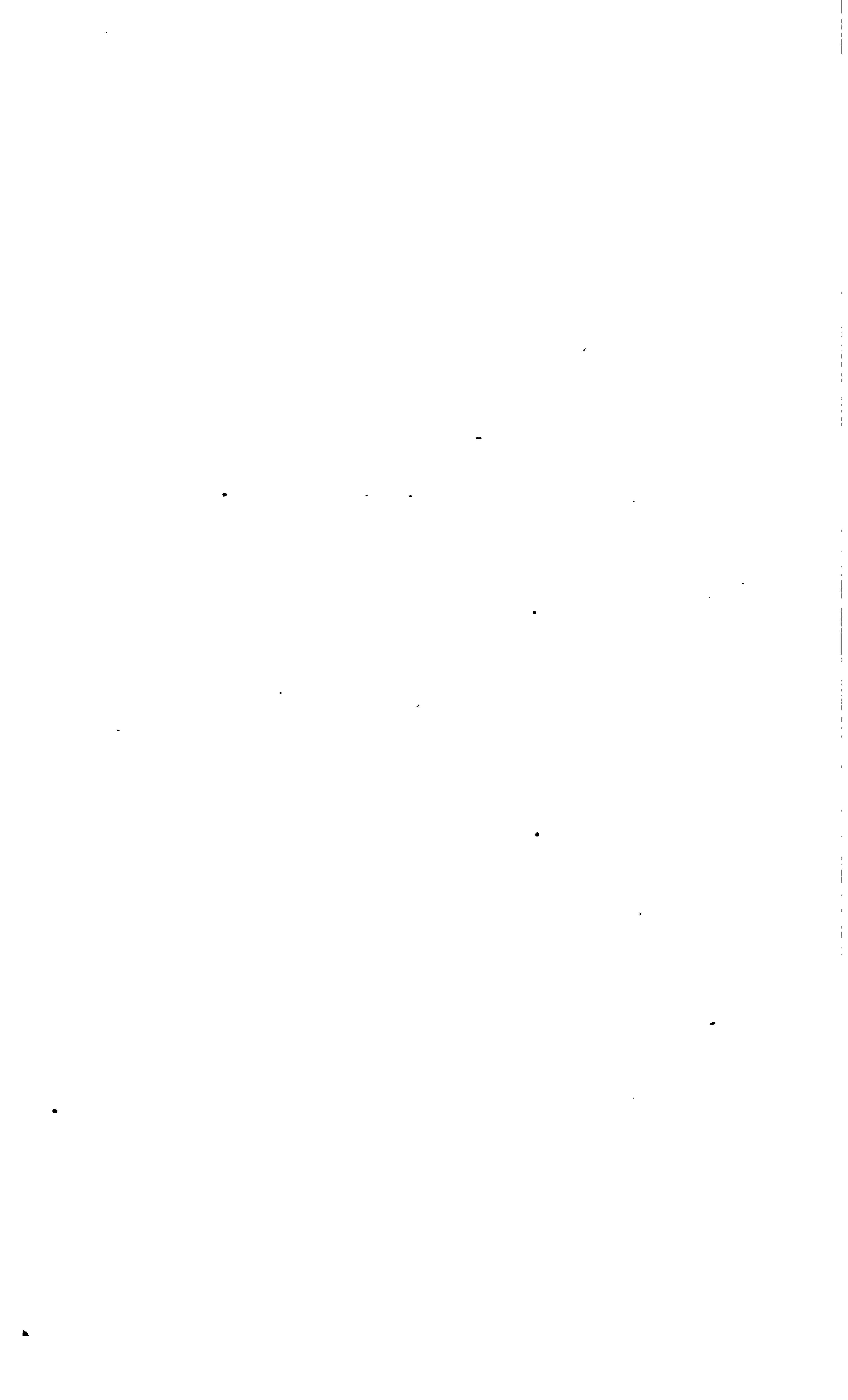
I. Geschichte der homerischen Poesie. Erstes und zweites Buch.

II. Homerische Studien.

I.

Geschichte der homerischen Poesie.

Erstes und zweites Buch.





Einleitung.

Es ist nach so vielen abmahnenden Versuchen gewiss eine schwierige und gewagte, aber freilich gerade deshalb auch um so anziehendere Aufgabe, dem Ursprunge und der Entwicklung der homerischen Poesie nach zu spüren, sie auf ihrem Wege von den ersten Keimen an, wenn es möglich wäre, bis auf unsre Zeit zu verfolgen. Länger schon als zwei Jahrtausende sind die beiden grossen Dichtungen, welche den Namen Homers zu einem so erhabenen gemacht, Gegenstand eifrigen wissenschaftlichen Forschens gewesen und doch bis jetzt fast nur geblieben was sie waren: zwei ungelöste Räthsel. Eine solche Erfahrung scheint allein hinreichend, um Muth und Selbstvertrauen sinken zu machen und von einem Unternehmen zurückzuschrecken, welches so wenig Aussicht auf Erfolg gewährt. Oder sollte es die Zuversicht in unsre Kraft nicht schwächen, wenn wir sehen, dass das Alterthum selbst, dem ungleich ergiebigere Quellen, als uns, für diese ganze Untersuchung geflossen haben müssen, zu keinem festen und in sich übereinstimmenden Resultate weder über den Verfasser der Ilias und Odyssee, noch über die älteste Geschichte dieser Epen zu gelangen vermochte? Nur eines oberflächlichen Blickes auf

die homerischen Studien des Alterthums bedarf es, um sich hiervon zu überzeugen. Obgleich den Alten vieles zu Gebote stand, dessen wir entrathen, haben sie dennoch sicheres nicht ermittelt. Reich an Stoff blieben sie arm an Wisssen. Es wusste das Alterthum nichts von Homer, wie viel es auch wusste.

Von den Bestrebungen der neuern Zeit ist wenig ermuthigenderes zu sagen. Statt die Frage nach dem Ursprunge der homerischen Gedichte über den Standpunkt, auf welchem das Alterthum sie uns hinterliess, hinauszuführen, hat man sie entweder um nichts gefördert — indem man sich begnügte die Angaben und Meinungen der alten Schriftsteller darüber zu sammeln, höchstens mit sehr unerheblichen Bemerkungen zu begleiten —, oder geradezu noch mehr verwirrt — indem man sie in einer Weise beantwortete, welche gleich sehr der Ueberlieferung wie dem gesunden Urtheile widerspricht. Es lag in beiden Fällen die Schuld vornemlich an der falschen Stellung, welche man der Tradition des Alterthums von Homer gegeben oder zu ihr eingenommen hatte. Erst F. A. Wolfs ewig grosse Prolegomenen haben die Untersuchung einen beträchtlichen Schritt weiter geführt, ihr neue Bahnen eröffnet. Indem Wolfs vorzugsweise negative Kritik dem Ansehn der Ueberlieferung, welche bisher einen ungemessenen und darum schädlichen Einfluss auf die Forschung ausgeübt hatte, vielleicht mit all zu grosser Strenge entgegentrat, richtete sie den Blick auf die homerischen Gedichte selbst als auf die zuverlässigsten Quellen, aus denen man Kunde von ihrem Ursprunge und ihrer ältesten Geschichte schöpfen müsse. Was seitdem über Homer geschrieben ist hat zumeist die von Wolf eingeschlagene Richtung weiter verfolgt oder näher bestimmt, ohne jedoch bis zu einem einheitlichen Ergebnisse gelangt zu sein. Vielmehr stehen sich auch jetzt

noch die beiden Parteien, von denen die eine die Tradition, die andere die Gedichte zu ihrem Ausgangspunkte nimmt, so ausschliessend gegenüber, dass die Entscheidung für eine derselben eben so gewagt, als eine Vermittelung beider schwierig, ja unmöglich erscheinen muss. Wenn man unter solchen Umständen von einem Vorhaben abliesse, dessen Zweck es ist nicht blos eine historische Uebersicht über das was alte und neue Gelehrte über Homer berichtet gedacht oder geurtheilt haben, sondern zugleich auf Grundlage der bisherigen Forschungen eine selbständige Darstellung namentlich des Ursprungs und ersten Bestehens der homerischen Gedichte zu geben, so würde das nur zu natürlich sein. Man hat zu fürchten, dass man irrt wie andre vor uns, oder dass man, einer Partei den Vorzug gebend, es mit der andern, oder endlich, wenn man beiden gerecht werden will, es mit beiden verdirbt. Dazu kommt dass erst vor kurzem noch einer der kompetentesten Richter geurtheilt hat, dass er nicht wisse ob die homerische Frage nicht schon weiter gefördert sein könnte, wenn man, mit minderem Aufwand von Gelehrsamkeit und Theorie, nicht alles auf einmal aus den ersten Gründen zu erforschen versucht hätte, den Ursprung und die Ausbildung der troischen Sagen, die Entstehung von Liedern über die troischen Begebenheiten, und die Entstehung der beiden homerischen Gedichte.

Wenn ich es dennoch trotz so vieler abmahnenden Stimmen wage eine Geschichte der homerischen Poesie von ihren ersten Anfängen bis auf unsre Tage zu schreiben, so geschieht es weder aus Unbekanntschaft mit ihren Schwierigkeiten noch aus Ueberschätzung der eigenen Kraft. Aber der Reiz, die Anziehungskraft eines solchen Unternehmens ist grösser, als die Gefahr dabei. Gerade weil sein Gegenstand ein so dunkler und bisher so wenig aufgehellter ist,

1*

hat es etwas unendlich verführerisches und fordert, wie oft man sich verzweifelnd von ihm wende, immer von neuem unsern Muth heraus. Zu ergründen woran das Alterthum vergeblich sich abmühte und womit man auch in neuerer Zeit unausgesetzt, aber in widersprechendster Weise beschäftigt gewesen ist, darf wohl für eine bei allen Schwierigkeiten allen Gefahren anziehende und lohnende Aufgabe gelten; und dies um so mehr als die homerischen Gesänge die ältesten Denkmale der ganzen griechischen Litteratur sind. Aus einer dunklen unbekannten Vergangenheit, von der nur einige sagenhafte Töne zu uns herüberklingen, treten uns mit einem Male jene dichterischen Schöpfungen entgegen, die in der ganzen nachfolgenden Zeit des griechischen Lebens nicht ihres Gleichen gefunden haben, viel weniger noch übertroffen worden sind. Wie entstanden sie? welche Einflüsse, welche Begünstigungen haben an ihrer Hervorbringung mitgewirkt? wann und wo wurden sie gedichtet? wer war der grosse Geist, der sie verfasste? das sind Fragen, die sich uns wieder und wieder aufdrängen, deren Beantwortung wir mit ganzer Seele wünschen. Je mehr sich aber der Dichter und seiner Gesänge Ursprung unsern Augen entzieht, je mehr ihn das Zwielicht verblichener Erinnerungen umschleiert, um so mehr fühlen wir uns gereizt es zu erhellen, mit unserem Blicke die Dunkelheiten zu durchdringen, die uns den Gegenstand unserer Wünsche verdecken.

Dieses Verlangen wird wesentlich erhöht durch die Wahrnehmung, dass wir fast keinen Theil des ganzen hellenischen Lebens betrachten können, ohne auf Homer zurückgeführt zu werden: ein so bedeutendes Element in demselben machte er aus. Werfen wir einen Blick auf diese Stellung, welche Homer einnahm, und auf den Einfluss, den er dadurch ausgeübt hat.

Seit den frühesten Zeiten und von Anfang an waren die homerischen Gesänge dem Volke gesungen, in den Städten, in den Häusern der Fürsten und an den Götterfesten vorgetragen worden [1]). Einige Jahrhunderte später finden wir sie als Gegenstand des Unterrichts in den Schulen. Sollten auch jene Sagen, denen zufolge Phemios und Homeros als Schulmeister sich ihren Unterhalt verdienten, einer zu jungen Zeit angehören, um dafür zu zeugen, so scheint doch der bekannte Vers des Xenophanes aus Kolophon *ἐξ ἀρχῆς καθ᾽ Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες* [2]) kaum auf etwas anderes bezogen werden zu können, als auf einen Unterricht der Jugend im Homer [3]). Bestimmter ist ein solcher nachweisbar für die Blüthezeit Athens, in welcher nicht blos Sophisten und Rhapsoden junge Leute im Homer unterrichteten, sondern dasselbe auch in den Schulen stattfand [4]). Aus Xenophons Gastmahl (cp. 3, 5 sq.) erfahren wir, dass Nikeratos, damit er ein tüchtiger Mann würde, von seinem Vater gezwungen worden war, den ganzen Homer auswendig zu lernen, so dass er ihn hersagen konnte, und dass er dem Stesimbrotos und Anaximandros und Andern viel Geld gegeben hatte für ihre allegorische Erklärung des Homer. Von Alkibiades wird erzählt [5]), dass er einen Schulmeister, bei welchem er vergeblich nach einem Exemplar des Dichters gefragt hatte, mit einer Ohrfeige gestraft und einem andern, der sich rühmte einen von ihm verbesserten Homer zu besitzen, entgegnet habe: warum

---

[1]) S. unten B. IV. Abschnitt I. Erste Periode.

[2]) Bei Herodian. *περὶ διχρ.* p. 366 Lehrs. (296 Cram.). Draco Strat. de metr. p. 33.

[3]) Welcker der epische Cyclus. Bonn 1835. 8. p. 186.

[4]) Vgl. F. Cramer Geschichte der Erziehung und des Unterrichts im Alterthume. Bd. I. Elberfeld 1832. 8. p. 282 sq.

[5]) Plutarch. Alcib. cp. 7. Apophtheg. p. 186 E. Aelian. V. H. XIII, 38.

lehrst Du denn die Fibel und unterrichtest nicht lieber Erwachsene, wenn Du doch den Homer zu verbessern im Stande bist? So sagt denn auch Isokrates[6]): ich glaube, dass die homerischen Gesänge einen um so grösseren Ruhm erlangt haben, weil sie so schön die gegen die Barbaren Kämpfenden verherrlichen, und dass deshalb unsre Vorfahren diesen Dichtungen eine so ehrenvolle Stellung sowohl bei den musischen Wettkämpfen als auch bei der Unterweisung der Kinder haben geben wollen, damit wir, die wir so vielfach diese Lieder hören, Hass gegen die Barbaren daraus lernen und den Tugenden der vor Troia Kämpfenden nacheifern möchten." Plato, dem von seinem philosophischen Standpunkte aus diese Bedeutung Homers bei dem Unterrichte und der Erziehung der Jugend missfallen musste[7]),

---

[6]) Panegyr. 159.

[7]) Ueber Platos ungünstiges Urtheil über Homer hatte Ailios Serapion geschrieben *εἰ δικαίως Πλάτων Ὅμηρον ἀπέπεμψε τῆς πολιτείας* (Suid. s. v.), Dio Chrysostomos *ὑπὲρ Ὁμήρου πρὸς Πλάτωνα δ'* (Suid.). Des Maximus aus Tyrus Diss. XXIII. betrifft gleichfalls die Frage *εἰ καλῶς Πλάτων Ὅμηρον τῆς πολιτείας παρῃτήσατο.* Vgl. G. Paquelin Apologème pour le grand Homère contre la reprehension du divin Platon sur aucuns passages de celui. Lyon 1577. 4. Couture Sentiment de Platon sur la poësie (Hist. de l'Acad. d. Inscr. Tom. I. p. 215—219 ed. 4.). A. M. Riccius de Platone Homerum e republica dimittente (Dissertatt. Homericae. Tom. I. Florent. 1740. 4. no. V; ed. Born. Lips. 1784. 8. p. 42—49). D. Beck Examen causarum cur studia liberalium artium imprimisque poeseos a philosophis veteribus aut neglecta aut impugnata fuerint. Lips. 1785. 4. — F. A. Wiedeburg Ueber die Vorwürfe die Plato den Dichtern macht. Helmst. 1789. 4. — C. L. Pörschke de Platonis sententia poetas e republica bene constituta expellendos. Regimont. 1803. 4. — R. Schramm Plato poetarum exagitator s. Platonis de poesi poetisque judicia. Vratislav. 1830. 8. — Auf der andern Seite fehlt es nicht an Vergleichungspunkten zwischen Homer und Plato, wie schon die Alten selbst bemerkt haben, z. B. Dionys. Halic. ad Pomp. I, 13. Longin. de sublim. XIII, 3. Hierauf bezogen sich auch wohl die Schriften des Grammatikers Telephos (*περὶ τῆς Ὁμήρου καὶ Πλάτωνος συμφωνίας*, Suid. *Τηλ.*) und des Peripatetikers Aristokles aus Messina (*πότερον σπουδαιότερος Ὅμηρος ἢ Πλάτων*, Suid. *Ἀρ.*).

vermochte dennoch nicht ihn davon zu verdrängen. Homer behielt diese seine Stellung die ganze Dauer des Griechenthums hindurch[8]), wovon wir gerade aus der Zeit der Zerstörung Korinths, mit welchem Ereignisse man die Selbständigkeit der Griechen als beendigt anzusehen pflegt, ein eben so schönes als treffendes Beispiel haben. Als der römische Feldherr Mummius siegreich in die eroberte Stadt eingezogen war, befahl er denjenigen von den gefangenen Knaben, welche des Schreibens kundig waren, unter seinen Augen einen Vers aufzuschreiben. Ein Knabe schrieb die Worte des klagenden Odysseus (ε, 306): *τρισμάκαρες Δαναοὶ καὶ τετράκις, οἳ τότ' ὄλοντο* und bewirkte dadurch, dass Mummius zu Thränen gerührt ihm und allen seinen Verwandten die Freiheit schenkte[9]). — Diese Beispiele des Gebrauchs der homerischen Gedichte in den Schulen, die sich leicht vermehren liessen[10]), mögen genügen um die hohe Stelle, die man dem Homer für die geistige Ausbildung der Jugend einräumte und die er auch in dem römischen[11]) und christlichen[12]) Alterthum sich zu verschaffen gewusst hat, zu bezeichnen.

---

vgl. noch Maxim. Tyr. XXXII, 3 p. 120 sqq. Reisk. (der übrigens des Dio Chrysost. Or. LV kopiert hat) und Themist. Or. XV p. 189 Hard. Von den Neuern behandeln diesen Gegenstand G. Massieu Parallèle d'Hom. et de Platon (Mem. de l'Ac. d. Inscr. Tom. II. p. 1—16). J. J. Garnier Observ. sur le parallèle d'Hom. et de Platon (Hist. de l'Ac. d. Inscr. Tom. XLII. p. 11 sqq.). Morgenstern Commentt. III de republ. Plat. Hal. 1794. 8. p. 256 sqq. u. A. — Nur der Auszeichnung wegen nennt Panaitios (Cic. Tusc. I. 32, 79) den Plato Homerum philosophorum, wie Aisop dem Julian Or. VII. p. 207 C. Spanh. *τῶν μύθων Ὅμηρος* heisst.

[8]) Vgl. z. B. Stat. Silv. V. 3, 148 sqq. Dio Chrys. Or. XI. p. 308 Reisk. Heraclit. Alleg. Hom. cp. I.

[9]) Plutarch. Q. Symp. IX. 1, 2. p. 737 A.

[10]) S. einiges noch weiterhin.

[11]) Davon später B. IV. Absch. I. Dritte Periode.

[12]) Dies beweist unter andern die Rede Basilios des Grossen,

Dass aber die Beschäftigung mit Homer in den Schulen zugleich eine ausserordentlich vertraute gewesen und für das spätere Leben geblieben sein müsse, würde, wenn nichts anderes, so doch schon die ungemeine Bekanntschaft mit diesem Dichter lehren, der wir nicht blos in den Schriften, sondern auch in dem Leben der Griechen begegnen. Es giebt verhältnissmässig sehr wenige Schriftsteller, die sich nicht in irgend einem Punkte auf Homer als Gewährsmann beriefen oder eines seiner Aussprüche zur Ausschmückung ihres Vortrags oder sonstwie in geistreicher Anwendung bedienten. Die Redner beziehen sich vor dem Volke auf ihn und in einer Weise, dass man sieht, welch eine genaue Bekanntschaft mit ihm sie voraussetzten und voraussetzen durften [13]). Eine Menge vortrefflicher Antworten und Bemerkungen, die mit homerischen Versen oder Ausdrücken gegeben wurden, sind uns erhalten [14]) und zeigen ebenso die geistreiche Schlagfertigkeit der Hellenen als ihre intime Kenntniss des „Dichters", wie sie ihn schlechtweg zu benennen pflegen und von dem sie nicht weniges in sprichwörtlichen Gebrauch nahmen [15]).

---

der von 351—379 Bischof von Caesarea in Kappadocien war, *Πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων* (Opp. Omn. ed. Garnier. Tom. II. Paris 1722. fol. p. 173 sqq.). Vgl. was Julian. Misop. p. 351 C. (Opp. Omn. ed. Spanheim. Tom. I. Lips. 1696. fol.) von seinem Lehrer Mardonios erzählt.

[13]) Lycurg. adv. Leocr. §. 102. Aeschin. adv. Tim. 133. 141. 142 sqq. adv. Ctesiph. 231. Demosth. Epitaph. 29. Erot. 25. Vgl. Isocr. ad Nic. 48. adv. Soph. 2.

[14]) Bei Diogenes Laertius, Plutarch, Athenaios u. A. Ganz besonders treffend ist die Antwort, welche Xenokrates, der Schüler Platons, dem Könige Antipatros von Macedonien gab, Diog. Laert. IV. 2, 9.

[15]) Macrob. Saturn. V, 16 p. 536 sq. Zeun. Homerus omnem poësim suam ita sententiis farsit, ut singula eius *ἀποφθέγματα* vice proverbiorum in omnium ore fungantur. Vgl. Zenob. III, 64. Reiches

Diese grosse Bekanntschaft der Griechen mit Homer wurde nicht wenig gefördert durch eine Sitte, welche wir seit ziemlich alter Zeit unter ihnen verbreitet finden, die Sitte nemlich aus Homer in der verschiedensten Weise den Stoff für gesellige Unterhaltung zu entlehnen. Als durch die Sophisten und Rhetoren unmittelbar oder durch die von ihnen ausgehende Bildung die homerischen Gedichte anfingen Gegenstand sprachlicher und sachlicher Untersuchung zu werden, begegnete man manchen dunklen unverständlichen Wörtern, doppeldeutigen oder einander widersprechenden Stellen; man verlangte Aufklärung über Dinge, welche im Dichter nur angedeutet oder ganz unerwähnt gelassen waren; man fand dies und jenes auffallend, wohl gar unpassend und suchte für alle Zweifel, alle Dunkelheiten und Skrupel, die einem aufstiessen, um so eifriger Belehrung, als es einen Dichter betraf, den man von Jugend auf lieb und werth gehalten hatte. So entstand theils eine Litteratur, welche solche homerischen Fragen und Probleme behandelte [16]), theils die Sitte über dergleichen einer Erörterung bedürftige Punkte der homerischen Gedichte sich in geselligem Kreise zur Belehrung und zum Zeitvertreib zu unterhalten. Diese Sitte hörte mit den genaueren wissenschaftlichen Untersuchungen über Homer, wie sie späterhin zu Alexandrien betrieben wurden, nicht auf, war vielmehr auch dort und verbreitete sich zugleich mit der Wissenschaft von Hellas nach Rom, so dass sie erst mit dem Alterthume selbst scheint untergegangen zu sein [17]).

Material giebt Jacob Duport Homeri gnomologia. Cantabrig. 1660. 4., obgleich es wenig übersichtlich angeordnet ist.

[16]) S. weiterhin B. IV. Absch. I. Zweite Periode.

[17]) Lehrs De Aristarchi studiis homericis. Regim. 1833. 8. p. 210 sq. Der gelehrte Verfasser behandelt den ganzen in Rede stehenden Gegenstand so gründlich, dass ich nichts besseres thun konnte, als ihm folgen.

Den vorzüglicheren Grammatikern freilich sagte sie wohl nicht eben zu, weil sie für ein gründlicheres Verständniss Homers wenig abwerfen mochte und dieselben in ihrer ausmerzenden und verbessernden Kritik ein sehr geeignetes Mittel besassen über die meisten Skrupel hinweg zu kommen, welche für Andre vorhanden waren, die von einer solchen Kritik keine Notiz nahmen oder nehmen wollten. Aber die unbedeutenderen Grammatiker hielten gerade auf sich widersprechende oder sonst schwierige und anstössige Stellen, weil sie die verbessernde Kritik verschmähten und es vorzogen, was auch heutiges Tags viele thun, mit allerlei Erklärungen derartigen Stellen zu helfen, oder weil ihnen ganz besonders solche Schwierigkeiten des homerischen Textes Gelegenheit darboten, ihre Gelehrsamkeit zu zeigen. In Alexandrien war hierfür auch äusserlich gesorgt, indem in dem Museum daselbst eine Promenade und Halle (*περίπατος καὶ ἐξέδρα* Strab. XVI, 793) sich befanden, die zu solchen gelehrten Conversationen sehr geeignet waren, und man ausserdem, im Falle man ihrer bedurfte, die Bücher der Bibliothek zur Hand hatte [18]). Ja, dem Porphyrios zufolge befand sich hier ein eigenes Buch, in welches die vorgelegten Fragen nebst den Antworten eingetragen wurden [19]). Anfänglich mag diese Art gelehrter Unterhaltung noch einen ziemlich achtbaren Charakter gehabt haben, aber es lag in der Natur derselben, dass das Moment des Belehrens allmälig ganz in den Hintergrund, das des Prahlens mit einer im übrigen unbrauchbaren Gelehrsamkeit dagegen

---

[18]) Lehrs p. 213.

[19]) Porphyr. beim Sch. Ven. I, 684: *ἐν τῷ μουσείῳ τῷ κατὰ Ἀλεξάνδρειαν νόμος ἦν προβάλλεσθαι ζήτημα καὶ τοὺς γινομένας λύσεις ἀναγράφεσθαι.* Wolf Prolegg. p. CXCV (faciebant quasi quosdam commentarios sodalicii, inspiciendos forsan Ptolemaeis, cum concoquerent). Lehrs p. 227.

hervortrat, so dass zur Kaiserzeit das Gewicht eines Grammatikers sich fast nur noch nach der Leichtigkeit bestimmte, mit der er jede an ihn gerichtete Frage zu beantworten wusste. Dass die Grammatiker hieran grösstentheils selbst schuld waren, ist nicht zu leugnen, und es geschah jenem, der sich zu Rhodos im Theater mit seiner Kunst hören lassen wollte und die Anwesenden aufforderte, ihm einen Vers zu nennen, über welchen er sprechen könne, ganz recht als einer ihm den Vers der Odyssee aufgab (ι, 72): *Weg mit Dir von der Insel, Elendester der Menschen*[20]). Auf der andern Seite dagegen scheint, wie in andern Dingen, so auch hierin der Einfluss der Fürsten, in deren Nähe man sich sowohl zu Alexandrien als zu Rom befand, demoralisierend gewirkt zu haben, da sich dieselben an derartigen Unterhaltungen betheiligten, ohne doch das rechte Interesse dafür zu besitzen. Dies darf man eben sowohl von Ptolemaios Philadelphos und Hadrian behaupten, die sich mit den alexandrinischen Gelehrten über solche spitzfindige Fragen unterhielten[21]), als von Tiberius, welcher den Grammatikern — *quod genus hominum praecipue appetebat* — mit allerlei Fragen zusetzte: wer die Mutter der Hecuba gewesen? welchen Namen Achill unter den Töchtern des Lykomedes geführt? was die Sirenen zu singen gepflegt?[22])

---

[20]) Plutarch. Q. Symp. IX. 1, 4. p. 737. Doch lässt sich hier auch an einen von den Homeristen denken, von denen B. IV. Abschnitt I. Zweite Periode die Rede sein wird.

[21]) Athen. XI, 493 F. Spartian. Hadr. cp. 20.

[22]) Sueton. Tiber. cp. 70. — Andere Fragen, welche man discutierte, führt Gellius N. A. XIV, 6 an: weshalb Telemach den Peisistratos mit dem Fusse und nicht mit der Hand geweckt habe (ο, 45)? wie die von der Skylla verschlungenen Gefährten des Odysseus geheissen? ob von den fünf Metalllagen, aus denen der Schild des Achill bestand, die goldene die letzte oder mittelste gewesen? vgl. Senec. Ep. 88.

Weit mehr als diese ursprünglich mehr gelehrte, dann in alberne Gelehrtenprahlerei ausartende Unterhaltung über Homer trug zur Verbreitung der Kenntniss dieses Dichters eine andre bei, die man in fröhlicher Gesellschaft anstellte. Wenn man nach beendigtem Mahle noch heiter gestimmt bei einem Becher Weins beisammen war, erging man sich gern in allerlei Plaudereien, die ohne anstrengend zu sein Witz und Scharfsinn in reichem Maasse zu zeigen gestatteten[23]). Sie mussten Gegenstände betreffen, die für alle interessant und allen bekannt waren, weil nur so der Zweck der Unterhaltung aller, den man damit verfolgte, erreicht wurde[24]). Hierzu eignete sich Homer nun ganz vorzüglich, weil nicht blos die Theilnahme für ihn, sondern auch die Bekanntschaft mit ihm eine allgemeine war und er den reichlichsten Stoff zu Gesprächen gedachter Art darbot. Eine Vorstellung von der Art und Weise derselben gewinnen wir aus den Plutarchischen Tischgesprächen, einer Schrift, die nach andern Vorbildern gleicher Gattung in Form eines gelehrten Werkes nur den Gebrauch des gewöhnlichen Lebens wiederspiegelt. Sie enthält ausser unzähligen Anspielungen auf Homer und Anwendungen seiner Worte im Verlauf der Rede allerlei ganz unterhaltende Erörterungen über Themata aus diesem Dichter. Es wird da (I, 9), mit Rücksicht auf Nausikaa, die Frage aufgeworfen warum es besser sei mit weichem Wasser zu waschen, als mit Meerwasser? weshalb Homer in der Beschreibung von

---

[23]) Lehrs p. 214 sqq. Die Abhandlung Gedoyn's des plaisirs de la table chez les Grecs (Hist. de l'Acad. des Inscr. Tom. II. p. 75—78 ed. 8.) enthält nichts hierher Gehöriges. — Ueber Veranlassung solcher Gastmähler s. W. A. Becker Charikles. Leipzig 1840. Bd. I, 418 sqq.

[24]) Wer Unpassendes vorbrachte (Gell. N. A. I, 2) war eben so wenig gern gesehen, als wer nicht mitsprach (Plutarch. Q. Symp. III prooem. p. 644 E.).

Wettkämpfen immer zuerst den Faustkampf, dann den Ringkampf, in letzter Stelle den Wettlauf nenne (II, 5)? was das Homerische *Ζωρότερον δὲ κέραιρε* bedeute (V, 4)? warum Homer den Apfel *ἀγλαόκαρπος* (V, 8), das Salz *θεῖον* (V, 10), andre Flüssigkeiten mit besondern Beiwörtern, das Oel allein *ὑγρὸν* (VI, 9) nenne? an welcher Hand Diomedes die Aphrodite verwundet habe (IX, 4)? und endlich werden (IX, 13) einige rechtliche Fragen beim Zweikampfe des Paris und Menelaos erörtert. Natürlich musste, wer sich bei dem Gespräche über solche homerischen Gegenstände betheiligen wollte, in dem Dichter sehr bewandert sein und hatte somit diese Sitte der *συμποσιακὰ προβλήματα* auch wieder rückwirkend eine grössere Beschäftigung mit Homer zur Folge.

Wenn so die allgemeine Bekanntschaft der Hellenen mit Homer einerseits in der schon in den Schulen begonnenen und später fortgesetzten Beschäftigung mit ihm zu suchen ist, so andrerseits in dem daneben nach wie vor fortbestehenden mündlichen Vortrage der homerischen Lieder durch Rhapsoden. Aus dem Anfange des platonischen Gespräches Jon, so wie aus andern Stellen des Platon und Aristoteles [25]) ersehen wir, dass zur Zeit dieser beiden Männer die Rhapsoden noch in grosser Blüthe standen. Noch damals trugen sie, wie es vor zweihundert Jahren durch Solon eingeführt worden war, an den Panathenaien die homerischen Gesänge vor [26]) und wanderten von Stadt zu Stadt, von Fest zu Fest, um mit ihrer Kunst Ruhm und Unterhalt zu erwerben. Dass zu seiner Zeit das Rhapsodieren des Homer ganz gewöhnlich war, bezeugt

---

[25]) Plat. Legg. II, 658 D. Ps. Hipparch. p. 229 B. u. a. Aristot. Poet. cp. 26.

[26]) Lycurg. adv. Leocr. §. 102. Isocrat. Paneg. 159. (s. not. 6).

auch Aischines[27]). Wann es aufgehört habe ist mit Sicherheit nicht anzugeben; vermuthlich aber hat es, obschon mit minderem Ansehn, während des ganzen hellenischen Lebens bestanden[28]).

Bei dieser von Homer im Alterthum eingenommenen Stellung ist es leicht begreiflich, wie sein Einfluss fast auf alle Verhältnisse ein so bedeutender sein konnte, als wir finden dass er wirklich gewesen ist.

Es ist ein bekanntes und viel besprochenes Wort des Herodot[29]), dass Homer und Hesiod den Hellenen ihre Götterwelt gedichtet, den Göttern ihre Namen gegeben, Ehren und Geschäfte zugetheilt, ihre Gestalten bezeichnet haben. Wie man auch über diese Ansicht des Herodot urtheilen und ein wörtliches Verständniss zurückweisen mag, so viel ist gewiss dass hauptsächlich jene beiden Dichter, und vorzugsweise wiederum Homer, zu jener reichen Gliederung und Ausbildung der griechischen Götterwelt beige-

---

[27]) adv. Tim. s. not. 13.

[28]) Bei der Hochzeit des Ptolemaios mit seiner Schwester fand der Rhapsode vielen Beifall, der seinen Vortrag mit den Worten begann: *Ζεὺς δ' Ἥρην ἐκάλεσσε κασιγνήτην ἄλοχόν τε* (Σ, 356), Plutarch. Q. Symp. IX. 1, 2 p. 736 F. vgl. J. Kreuser Homerische Rhapsoden. Köln 1833. 8. p. 138 sq.

[29]) II, 53: *οὗτοι (Ἡσίοδος καὶ Ὅμηρος) δέ εἰσιν οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες.* vgl. Bähr zu dieser Stelle, und ausser den von Bode de Orpheo. Gotting. 1824. 4. p. 48 sq. not. 4. angeführten Schriften G. Hermann de mythol. Graec. antiq. (Opusc. II, 171). O. Müller Proleg. zu einer wissenschaftl. Mythologie. Göttingen 1825. 8. p. 213. Gr. Litteraturgesch. Breslau 1841. 8. Bd. I. p. 153. Weisse Ueber den Begriff, die Behandlung u. d. Quellen d. Mythol. Leipzig 1828. 8. p. 44 sq. Böttiger Kunstmythologie Bd. II. Dresden 1836. 8. p. 295. Stuhr Die Religionssysteme der Hellenen. Berlin 1838. 8. p. 20 sq. 175 sq. Göttling (Hesiodi carmina. ed. II. Goth. 1843. 8.) p. XLI. Schömann Ind. lectt. Gryph. 1842. 4. p. 3.

tragen haben, durch welche sie sich auszeichnet. Namentlich Homer war es, der einzelne Gottheiten einzelner Stämme und Landschaften, indem er sie mit sich überallhin verbreitete, zu allgemeinerer Anerkennung brachte und somit bewirkte, dass durch ganz Hellas eine im wesentlichen durchaus gleiche Religion herrschend wurde. Aber nicht blos äusserlich und dem Namen nach; sondern indem die homerischen Gedichte die bedeutendsten Götter fast alle handelnd und in den Gang der Begebenheiten eingreifend auftreten, in scharf gezeichneten sinnlichen Umrissen, in fest ausgeprägtem Charakter erscheinen lassen, verursachten sie, dass die allgemeinen Vorstellungen von diesen Göttern dieselben Formen und denselben Charakter annahmen, die sie festgestellt hatten. Dadurch, dass die homerischen Lieder durch Sänger in allen Theilen Griechenlands vor versammeltem Volke vorgetragen wurden, verbreiteten sich die in ihnen enthaltenen religiösen Anschauungen ganz allgemein und erhielten so zu sagen kanonisches Ansehn [30]). Wie gross dasselbe gewesen sein müsse, ist wie aus vielem andern so namentlich aus der heftigen Opposition zu ersehen, welche die Philosophen gleich von Anfang an gegen Homer erhoben. Denn ihre Angriffe wegen unwürdiger Vorstellungen von den Göttern richteten sie besonders gegen Homer, da sie ihn als den vornehmsten Erfinder und Verbreiter dieser

---

[30]) Dies gilt natürlich mehr von dem mythologischen Glauben und der aus ihm hervorgehenden Moral, als von dem Kultus, der schon deshalb, weil er im Homer fast ganz zurücktritt, weniger Einfluss leiden konnte (C. Fr. Hermann Gottesdienstl. Alterth. d. Gr. Heidelberg 1846. §. 6. p. 24.). Dass es dennoch geschehen sei ist an vielen Beispielen ersichtlich. — C. A. Böttigers Programm: Quam vim ad religionis cultum habuerit Homeri lectio apud Graecos puerorum institutionem ab hoc poeta auspicari solitos (Opusc. lat. ed. Sillig. Dresd. 1837. 8. p. 54—64.) ist dürftig und entspricht wenig seinem Titel.

angeblichen Unwürdigkeiten betrachteten; wie z. B. Xenophanes [31]) in den bekannten Versen [32]):

πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστί,
καὶ πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Von nicht minderem Gewicht war Homer in Bezug auf die Heroensage. Die meisten der hierher gehörigen Heroen, welche man im Kultus verehrte, waren die homerischen und nicht blos dem Namen sondern auch der Sage und dem Charakter nach. Denn eben das Ansehn jener Gedichte verschaffte der von ihnen dargebotenen Gestalt eines Helden und seiner Sage nicht allein bei denen Eingang, welche den Heroen erst durch Homer kennen lernten, sondern sogar da, wo von Alters her eine verwandtschaftliche Beziehung zu dem Heroen bestanden hatte, verdrängte die homerische Gestalt in den meisten Fällen die davon etwa abweichende lokale oder schob sie doch in den Hintergrund [33]).

Man wird es nach dem eben Bemerkten begreiflich finden, dass Homers Bedeutung für das moralische Leben der Griechen sehr gross gewesen ist, da dasselbe in unmittelbarer Abhängigkeit zu dem Glauben von den Göttern steht, der, wie wir sahen, wesentlich von Homer bestimmt wurde. Die Götter waren nebst den Heroen die sittlichen Vorbilder, nach welchen man das eigene Leben zu gestal-

---

[31]) Diog. Laert. IX. 2, 18: *γέγραφε δὲ καὶ ἐν ἔπεσι καὶ ἐλεγείας καὶ ἰάμβους καθ' Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου, ἐπικόπτων αὐτῶν τὰ περὶ θεῶν εἰρημένα.* Vgl. A. Weland de praecipuis parodiar. Homeric. scriptoribus ap. Gr. Gotting. 1833. 8. p. 15 sqq.

[32]) Sext. Emp. adv. Math. IX, 593 Fabr. (fr. 7 Mullach.)

[33]) G. W. Nitzsch de memoria Homeri antiq. Kil. 1837. 4. p. 29 sq. Die griechische Heldensage in ihrer nationalen Geltung. Kiel 1841. 8.

ten strebte. Mochte man dies Ziel oft verkennen, noch öfter nicht erreichen; mochte ein weiter fortgeschrittenes Bewusstsein nachmals nicht mit Unrecht die moralische Unwahrheit in den Charakteren der homerischen Götter und Helden und in mannigfachen Aussprüchen des Dichters tadeln: dennoch hielt man Homer als den Lehrer der Moral und der Lebensweisheit fest, der wie kein anderer griechischer Dichter so eindringlich und klar, so lauter und rein das Wahre Gute und Schöne dargestellt und gelehrt habe, *qui quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non, planius ac melius Chrysippo et Crantore dicit* [34]). In diesem Sinne sagte der Rhetor Alkidamas von der Odyssee, sie sei ein schöner Spiegel des menschlichen Lebens [35]), indem er damit nicht blos meinte, dass jene Dichtung das Leben getreu wiederspiegele, sondern auch dass man in ihr das Leben erkenne und aus ihr für dasselbe lernen könne. Es ist

---

[34]) Horat. Epist. I. 2, 3 sq. vgl. G. Cuper Apotheosis Homeri. Amstelod. 1683. 4. p. 93 sqq. J. F. F. Delbrück Homeri religionis quae ad bene beateque vivendum heroicis temporibus fuerit vis. Magdeburg. 1797. 8. (zum Theil ins französische übersetzt von A. M. H. Boulard Quelle a été l'influence de la religion d'Homère dans les temps héroiques pour vivre d'une manière vertueuse et être heureux (Magasin encycl. ann. 18 (1813). Tom. I. p. 63—91.). Fr. Jacobs Verm. Schriften. Th. III. Dresden 1829. p. 32 sqq. C. F. Nägelsbach Die homerische Theologie in ihrem Zusammenhange dargestellt. Nürnberg 1840. 8. K. G. Helbig Die sittlichen Zustände des griechischen Heldenalters. Leipzig 1839. 8. Die beiden zuletzt genannten Bücher führe ich an als solche, aus denen mit einiger Vollständigkeit und übersichtlich der sittliche Standpunkt Homers zu erkennen ist, obgleich das eine wie das andre noch manches zu wünschen übrig lässt.

[35]) Aristot. Rhet. III. 3, 4. *τὴν Ὀδύσσειαν καλὸν ἀνθρωπίνου βίου κάτοπτρον.* — Vgl. Heraclit. Alleg. Hom. an mehreren Stellen. Dio Chrysost. Or. II. Maxim. Tyr. Diss. XXXII. Basil. M. a. a. O. (not. 12), welcher sagt *πᾶσα ἡ ποίησις τῷ Ὁμήρῳ ἀρετῆς ἐστιν ἔπαινος.* Procl. zu Plat. Tim. p. 503 C.: *ὅτι πρὸς τὰς κατ' ἀρετὴν πράξεις ἄρχουσα ἡ παρ' Ὁμήρῳ μίμησις.* — Pater omnis virtutis heisst Homer in der Vorrede zu den Pandecten.

freilich wahr, dass je später je weniger das hellenische Leben dem homerischen entsprach sowohl in den Formen als in seinem sittlichen Charakter; aber die Schuld daran lag nicht so sehr an dem Aufgeben der homerischen Ideale und Lehren, als vielmehr an der Schwäche, ihnen gemäss zu leben, welche theils aus den komplicierteren Verhältnissen theils und vornehmlich aber aus nachtheiligen Einwirkungen orientalischen Wesens auf das griechische entsprang. Dies ist besonders an der Stellung des weiblichen Geschlechts ersichtlich, die bei Homer noch so erhaben und edel[36]) nachmals so tief und unwürdig war. Gleichwohl hat man zu keiner Zeit verkannt, welche sittlichreine ideale Gestalt Penelope sei, nur dass die griechischen Frauen für gewöhnlich nicht die Kraft und Fähigkeit besassen diesem Ideale ihrer selbst, wenn auch nur annähernd, gleichzukommen und die Männer, durch anderweite Verhältnisse und Gewohnheiten verstrickt, nicht im Stande waren ihre Frauen auf der Stufe der homerischen zu erhalten oder darauf zurückzuheben. Man kann sagen, dass die Griechen im allgemeinen nicht weiter hinter den sittlichen Idealen ihres Lebens zurückgeblieben sind, als wir hinter den unsrigen; dass, wenn sie den Homer als die Richtschnur ihres Lebens betrachteten, sie ihm fast in eben dem Masse entsprochen haben, als wir den Vorschriften unserer Religion.

Auf das staatliche Leben der Hellenen, scheint es, habe Homers Einfluss nur gering sein können, weil die Formen dieses Lebens, wenigstens in den Zeiten, über welche uns ein volles Urtheil zu fällen gestattet ist, ganz andre geworden waren. Das heldenhafte Königthum, welches in den homerischen Gedichten in noch ungeschwächter Kraft und hohem Ansehn als der Träger und Mittelpunkt der ganzen

---

[36]) vgl. C. G. Lenz Geschichte der Weiber im heroischen Zeitalter. Hannover 1790. 8. — Th. L. Münter Uxor Homerica. Hanov. 1750. 4.

Darstellung erscheint, war schon sehr früh in Aristokratie übergegangen, dann in Tyrannis, die bald mit Demokratie abschloss. Ein Wort nun, wie das des Odysseus „Nimmer Gedeihn bringt Vielherrschaft; nur Einer sei König" (B, 204), passte kaum noch für eine aristokratische Verfassung, geschweige denn für eine demokratische. Man darf in der That auch, wenn man von dem politischen Einflusse Homers spricht, vorzugsweise nur an jene drei ersten Staatsformen denken, für diese einen solchen aber ohne Zweifel annehmen; obgleich auch eine demokratische Einrichtung mancherlei aus Homer lernen konnte und gelernt hat [36a]. Es wird überliefert, und ich sehe nicht den geringsten Grund es zu bezweifeln, dass die homerischen Gedichte durch *Lykurg* nach dem Peloponnes gebracht worden seien. Da sich an Lykurg die ganze Ordnung des spartanischen Staatslebens knüpft, so wird auch die Einführung der homerischen Poesie in Sparta nicht ohne einige politische Rücksicht geschehen sein [37]), obgleich gewiss nicht so wie man sich wohl vorgestellt hat [38]). Gerade dem Geiste der lykurgischen Verfassung, die wesentlich eine ritterlich-aristokratische war, musste eine Poesie entsprechen, die wie die homerische ein heldenhaftes Kriegerleben so anmuthig und ergreifend schilderte; daher denn *Kleomenes*, des Anaxandridas Sohn, sagen konnte, Homer sei ein Dichter für die Lakedaimonier, Hesiod für die Heiloten, da jener Krieg zu führen, dieser den Acker zu bauen lehre [39]). Und wenn die

[36a]) Als Curiosum sei hier genannt die Schrift von K. G. Kelle Homers Ilias und Odyssee als Volksgesänge, die bei Entstehung der griechischen Freistaaten Fürsten und Völker auf bessere Gedanken bringen sollten. Leipzig 1826. 8.

[37]) Plat. Legg. III, 680 C. Plutarch. Lyc. cp. 4.

[38]) Chr. Heinecke Homer und Lykurg oder das Alter der Iliade und die politische Tendenz ihrer Poesie. Leipzig 1833. 8.

[39]) Plutarch. Apophth. Lacon. p. 223 A. Aelian V. H. XIII, 18.

homerische Poesie dem ritterlichen Geiste der Lakedaimonier entsprach, musste sie dann nicht wesentlich dazu beitragen diesen Geist zu erhalten und zu stärken? konnte die Beschäftigung dieses Volkes von Helden mit ihr ohne einen grossen und vortheilhaften Einfluss bleiben? Wir wissen zu wenig von dem privaten Leben der Spartaner, um ganz die Stellung und den Einfluss Homers auf dasselbe bemessen zu können; doch erblicke ich darin, dass *Terpandros*, der Ol. 26 (= 676) an den damals zuerst gefeierten musischen Wettkämpfen der Karneen zu Sparta siegte, den Homer in Musik gesetzt haben soll [40]), was er, wie ich denke, gerade für die Spartaner that, einen Beweis von dem bedeutenden Ansehn Homers in jenem Staate und schliesse davon weiter auf einen entsprechenden politischen Einfluss dieses Dichters, den zu leugnen gewiss nur denen beikommen wird, die überhaupt jeden Einfluss der Poesie auf die Gemüther in Abrede stellen. Wenigstens war *Kleisthenes*, der Tyrann von Sikyon, anderer Meinung, da er den Rhapsoden ihr Auftreten in Sikyon verbot, weil in den homerischen Gesängen die Argeier und Argos gefeiert würden [41]). Nicht das subjective Missfallen allein, welches Kleisthenes an dem Lobe eines Landes und Volkes fand, mit dem er in Feindschaft lebte, bestimmte ihn zu seiner Massregel, sondern ein politischer Grund, die Besorgniss es möchte der Ruhm und die Verherrlichung seiner Gegner diesen bei seinen eigenen Unterthanen Sympathien erwecken und so ihm selbst gefährlich werden. Im Gegensatze hierzu stand die Sorge,

---

[40]) Herakleides bei Plutarch. de music. cp. 3. 6. Wie man sich das Componieren des Homer zu denken habe, vermag ich nicht zu begreifen und ich bin eben so überzeugt, dass Plutarch seinen Gewährsmann gänzlich missverstanden hat, als dass Terpandros wirklich für Homer musikalisch thätig gewesen ist. In welcher Art? das wird uns wohl für immer dunkel bleiben.

[41]) Herodot. V, 67.

welche *Solon* und Peisistratos dem Homer widmeten. Jener ordnete den Vortrag der homerischen Lieder an dem grossen Feste der Panathenaeen neu an und sicher nicht blos nach ästhetischen und religiösen Rücksichten, sondern eben so sehr nach staatsmännischen und politischen [42]). *Peisistratos* selbst aber, der zuerst diese nationalen Gesänge insgesammt aufzeichnen liess und dadurch eine noch innigere Bekanntschaft mit ihnen herbeiführte, als bisher bei ihrem vereinzelten Lesen oder mündlichen Vortrage möglich war, wurde dazu wohl nicht dem kleinsten Theile nach durch den Einfluss bestimmt, den er sich von Homer auf die Gemüther und somit zu Gunsten seiner neugegründeten Alleinherrschaft versprach. Denn abgesehen von dem grossen Beifall, den diese Lieder fanden, und der damit zusammenhängenden Einwirkung auf alle, welche im Verlorensein an den Ruhm so erhabener Helden und Ahnen mit einer Staatsform befreundet werden zu müssen schienen, die einen solchen Ruhm, so viele unvergängliche Thaten hervorgerufen hatte; abgesehen von dem Wohlwollen, welches man für denjenigen empfinden konnte, dessen Fürsorge man den neuen und grossen aus dem Aufschreiben sämmtlicher homerischer Lieder entspringenden Genuss zu danken hatte: so erfreuten sich jene Gesänge einer Art Auctorität, die dem Abkömmlinge eines Geschlechts, welches bis in die heroischen Zeiten zurückreichte und sich von dem alten von Homer so ausgezeichneten Nestor herleitete [43]), nicht wenig zu Statten kommen musste [44]). — Eine Auctorität Homers in politischen Dingen lässt sich aber noch aus mehreren andern Berichten entnehmen [45]), wie

---

[42]) S. B. IV. Absch. I. Erste Periode.

[43]) Herodot. V, 65. Pausan. II. 18, 8. 9.

[44]) vgl. Nitzsch Indagandae per Homeri Odyss. interpolationis praeparatio. P. I. Hannov. 1828. 4. p. 46. not. 48.

[45]) vgl. Eustath. Il. p. 263, 17. Herodot. V, 94. VII, 161. u. A. Küster historia critica Homeri. Sect. II, 7. p. 63 Wolf.

wenig im übrigen auf dieselben zu geben sein mag. Denn wenn erzählt wird [46]), dass Solon vor den Lakedaimoniern, welche zwischen den um den Besitz von Salamis streitenden Athenern und Megarern Schiedsrichter waren, sich auf jene Verse der Ilias (B, 557 sq.) berufen habe, in denen es heisst, dass Aias von Salamis seine Schiffe neben die der Athener gestellt, so mag man immerhin diese Erzählung als eine Fabel betrachten, aber sie hätte nimmermehr erfunden werden können, wenn sie nicht auf einer thatsächlichen Wahrheit, dem grossen Ansehn Homers selbst in politischen Dingen gefusst hätte. Darauf stützten sich auch die Argeier, indem sie wegen des Agamemnon Oberbefehl im troischen Kriege einen solchen gleichfalls in dem Kampfe gegen die Perser, als Bedingung ihrer Theilnahme daran, beanspruchten [47]). Unmöglich würden sie eine solche Bedingung, deren wahre Absicht es war, der Argeier Theilnahmlosigkeit an jenem Kampfe zu motivieren, gestellt haben, wenn sie nicht dieselbe mit Ehren stellen zu können geglaubt und gemeint hätten, selbige werde von denen, an welche sie gerichtet wurde, als eine zwar nicht zu gewährende aber doch mit einiger Berechtigung zu stellende angesehen werden. Sie war eben gegründet auf der anerkannten Auctorität, welche Homer auch in politischen Verhältnissen besass und mit Rücksicht worauf, nach der Aussage des Porphyrios [48]), in einigen Staaten den Knaben gesetzlich geboten war den Schiffskatalog auswendig zu lernen als ein zuverlässiges Dokument *ἔν τε χωρογραφίᾳ καὶ πόλεων ἰδιώμασιν* [49]).

---

[46]) Plutarch. Solon. cp. 10. Quintilian. Inst. Or. V, 11. vgl. Nitzsch de historia Homeri. Fasc. II. Hannov. 1837. 4. p. 143.

[47]) Herodot. VII, 148.

[48]) Eustath. Il. p. 263, 35. vgl. Meineke Analecta Alexandrina. Berolin. 1843. 8. p. 387 sq.

[49]) Hier darf auch an die grosse Verehrung erinnert werden,

Wenden wir uns nach einer andern Seite hin, zu der Einwirkung Homers auf die Poesie[50]. Als epischer Dichter konnte er natürlich auf die eigentlich lyrische Poesie nur wenig influieren[51], desto mehr aber hat er es auf die epische und dramatische Dichtkunst gethan. In beider Hinsicht bedarf es nur kurzer Andeutungen. Was das Epos betrifft, so werden wir an einer spätern Stelle sehn, wie eng sich die sogenannten kyklischen Dichter mit ihren Werken an die Ilias und Odyssee anschlossen, dergestalt dass sie selbst einzelne versteckte Angaben der homerischen Gedichte benutzten, um sie oder an ihnen ihre Dichtung fort zu spinnen. Bei der Dürftigkeit des Stoffes, der

---

mit der Könige Feldherrn und Staatsmänner gegen Homer erfüllt waren: *Alexander der Grosse* (Cic. pro Arch. cp. 10. Plin. H. N. VII, 29. Strab. XIII, 594. Plutarch. de Alexdr. fort. cp. 4. p. 327 F. vit. Alexdr. p. 668. Dio Chrys. Or. II. Wolf Prolegg. p. CLXXXIII sq. Lehrs Aristarch. p. 218), *Kassander* König von Macedonien (*οὕτως ἦν φιλόμηρος, ὡς διὰ στόματος ἔχειν τῶν ἐπῶν τὰ πολλά· καὶ Ἰλιὰς ἦν αὐτῷ καὶ Ὀδύσσεια ἰδίως γεγραμμέναι*, Athen. XIV, 620), *Demetrios Phalereus* (s. B. IV. Abschn. I. Dritte Periode), *Ptolemaios Philadelphos* (s. not. 21), *Ptolemaios Philopator* (s. weiterhin), *Kerkidas* (Meineke Anal. Alexdr. p. 387 sq.), *Philopoimen* (Plutarch. vit. Phil. cp. 4.) u. A. um der Römer hier zu geschweigen. — Uebrigens handelt des Dio Chrysostomos Rede *περὶ βασιλείας* ausschliesslich von der Bedeutung Homers für einen Fürsten, und auch Porphyrios hatte eine Schrift in neun Büchern *περὶ τῆς ἐξ Ὁμήρου ὠφελείας τῶν βασιλέων* verfasst (Suid. *Πορφ.*).

[50]) Ovid. Amor. III. 9, 25: Adiice Maeoniden, a quo, ceu fonte perenni, vatum Pieriis ora rigantur aquis. vgl. Cuper Apoth. Hom. p. 63 sq.

[51]) Dio Chrys. LV. p. 284 Reisk.: *Οὕτως μὲν οὐδὲ Ἀρχίλοχον εἴποις ἂν Ὁμήρου ζηλωτὴν ὅτι μὴ τῷ αὐτῷ μέτρῳ κέχρηται εἰς ὅλην τὴν ποίησιν, ἀλλ' ἑτέροις τὸ πλέον· οὐδὲ Στησίχορον ὅτι ἐκεῖνος μὲν ἔπη ἐποίει, Στησίχορος δὲ μελοποιὸς ἦν. Ναί. τοῦτογε ἅπαντές φασιν οἱ Ἕλληνες, Στησίχορον Ὁμήρου ζηλωτὴν γενέσθαι καὶ σφόδρα ἐοικέναι κατὰ τὴν ποίησιν.* — Longin de subl. XIII, 3: *Μόνος Ἡρόδοτος Ὁμηρικώτατος ἐγένετο; Στησίχορος ἔτι πρότερον ὅ τε Ἀρχίλοχος, πάντων δὲ τούτων μάλιστα ὁ Πλάτων, ἀπὸ τοῦ Ὁμηρικοῦ ἐκείνου νάματος εἰς αὐτὸν μυρίας ὅσας παρατροπὰς ἀποχετευσάμενος.*

zur Feststellung eines Urtheils vorliegt, lässt sich weniger bestimmt sagen, inwieweit sich jene ältesten nachhomerischen Epiker auch in dem Charakter und Ton der Dichtung, in Stil und sonstigen Eigenschaften der Darstellung an Homer gehalten haben; doch führt alles darauf, dass Homer ihr Vorbild war, dem sie nacheiferten, obschon sie ihn zu erreichen nicht vermochten. Und so blieb es auch späterhin[52]. *Antimachos von Kolophon*, dessen Fragmente schon allein seine Abhängigkeit von Homer beweisen würden[53], bezeugt durch die Ausgabe des Dichters, die ihm zugeschrieben wird[54], ausdrücklich den Fleiss, den er auf Homer verwandte. Ja auch von den Alexandrinischen Epikern haben die meisten die Studien, welche sie behufs der Nachahmung Homers in ihren Gedichten machten, noch durch besondre Schriften dargethan, von denen später gesprochen werden soll[55]. Da ihnen die eigentlich schöpferische Kraft fehlte, ihre dichterische Fähigkeit nur gering war, so konnten sie von Homer zunächst nur die äussere Form, den Versbau und die Sprache nachahmen, haben dies aber mit grossem Fleisse gethan. Doch darf man ihre Abhängigkeit von Homer nicht auf diese Aeusserlichkeiten beschränken, sondern muss sie auch sonst und in nicht geringem Grade annehmen[56]. Dem Maler Galaton gab sie Veranlassung zu

---

[52]) Den *Empedokles* nannte Aristoteles (*ἐν τῷ περὶ ποιητῶν*) wohl mit Rücksicht auf seine Sprache Ὁμηρικός, Diog. Laert. VIII, 57.

[53]) H. Stoll Antimachi Colophonii reliq. Dillenburg. 1845. 8. p. 16 sqq.

[54]) Schellenberg de Antim. Col. vita et reliquiis. Hal. 1786. p. 33 sqq. und daselbst F. A. Wolf p. 119 sqq. Villoison Prolegg. in Hom. Il. p. XXIII sqq. Stoll l. c. p. 15 sq.

[55]) B. IV. Absch. I. Zweite Periode.

[56]) Vom *Aratos* heisst es Vit. II. p. 57, 18 West. (vgl. Vit. 4. p. 60, 28. u. Suid. Ἀρατ.): *ζηλωτὴς δ' ἐγένετο τοῦ Ὁμηρικοῦ χαρακτῆρος κατὰ τὴν τῶν ἐπῶν σύνθεσιν. — Βόηθος δ' ὁ Σιδώνιος ἐν τῷ*

einem Bilde, das, wie unästhetisch es war, das Verhältniss der Dichter seiner Zeit zu Homer deutlich genug charakterisiert [57]). *Apollonios von Rhodos* zeigt in seinem Gedichte auf den ersten Blick sowohl seine Bekanntschaft mit Homer als auch wie sehr er bestrebt war, ihn in Sprache, Versbau und andern Dingen nachzuahmen [58]); beides erkennen wir auch an den Fragmenten des *Euphorion* [59]) und *Rhianos* [60]). In späterer Zeit begegnen wir dem Epiker *Nestor* aus Laranda [61]), der unter dem Kaiser Severus lebte und eine Ἰλιὰς λειπογράμματος verfasst hatte, welche in vierundzwanzig Büchern so geschrieben war, dass in jedem ein Buchstabe fehlte, im ersten Buche α, im zweiten β u. s. w. [62]); ein Kunststück, welches der Aegypter *Tryphiodoros*, dessen Ἰλίου ἅλωσις uns erhalten ist, in seiner Ὀδύσσεια λειπογράμματος nachmachte [63]). Ins V. Jahrhundert n. Chr. gehört *Quintus*, gewöhnlich der Smyrnäer genannt, von dem 14 Bücher τῶν μεθ' Ὅμηρον auf uns gekommen sind,

---

α' περὶ αὐτοῦ φησιν οὐχ Ἡσιόδου, ἀλλ' Ὁμήρου ζηλωτὴν γεγονέναι· τὸ γὰρ πλάσμα τῆς ποιήσεως μεῖζον ἢ κατὰ Ἡσίοδον. — Περὶ συγκρίσεως Ἀράτου καὶ Ὁμήρου περὶ τῶν μαθηματικῶν hatte Dionysios geschrieben (Vit. Arat. 3. p. 59, 35 West.).

57) Aelian. V. H. XIII, 21: Γαλάτων δ' ὁ ζωγράφος ἔγραψε τὸν μὲν Ὅμηρον αὐτὸν ἐμοῦντα, τοὺς δ' ἄλλους ποιητὰς τὰ ἐμημεσμένα ἀρυομένους. O. Müller Archäologie §. 163. Anm. 3.

58) vgl. Weichert Ueber das Leben und Gedicht des A. von Rh. Meissen 1821. 8. p. 36 sqq. 387 sqq. dessen Ansichten jedoch manche Berichtigung erfordern.

59) Meineke Analecta Alexandrina p. 30 sq.

60) Meineke Anal. Alexdr. p. 174. 177. 192. 200. Bernhardy Grundriss d. Griech. Litter. II, 1037 sq.

61) Lil. Gyraldus de poetar. histor. (Opp. Tom. II. Lugd. Bat. 1696. fol.) p. 251 sq. G. Voss de hist. Gr. p. 176 (p. 220 Westerm.).

62) Suid. s. v. Νέστωρ.

63) Suid. s. v. Τρυφιόδωρος u. Νέστωρ. vgl. Bernhardy a. a. O. p. 257 sq.

deren genaue Vergleichung mit Homer ihre Abhängigkeit von diesem darthut [64]). Dasselbe ist in Rücksicht auf sprachliche Form von *Nonnos* [65]) *Koluthos* [66]) und *Musaios* [67]) zu sagen, mit denen die Reihe der griechischen Epiker schliesst, da *Johannes Tzetzes* (um 1150) nicht verdient hier genannt zu werden und von einem Einflusse Homers auf seine elenden Machwerke gar nicht die Rede sein kann. Wenn in diesen letzten Ausläufern der griechischen Epik die Einwirkungen Homers nur schwach und in halbverwischten Spuren wahrzunehmen sind, so hat das seinen sehr erklärlichen Grund. Sie sind wie fernste Sterne, die nur noch von den letzten Strahlen des Abendroths getroffen werden, aber gerade dadurch, dass sogar bis zu ihnen der Abglanz der Sonne hinanreicht, die Kraft dieser abendlichen Gluten am besten bezeugen. Man darf aus dem dürftigen Schimmer, womit Homer noch bis in die entlegensten Zeiten des griechischen Epos hineinleuchtet und ihre Schöpfungen schmückt, auf die Stärke seines Lichtes, auf sein Ansehn, seinen Einfluss zurückschliessen, die er ehedem besitzen musste, in einer Zeit, in welcher das antike Leben noch nicht gebrochen und unter seinen eigenen Trümmern begraben war, in welcher die Religion, aus der Homer sein innerstes Leben schöpfte, noch in voller Kraft die Seelen erfüllte.

---

[64]) J. Th. Struve de argumento carminum epicorum, quae res ab Homero in Iliade narratas longius prosecuta sunt. Petropol. 1846. 8. — „Totum animum ubique advertere eum [Quintum] videmus ad egregium Homeri exemplum, et ut dicendi genere imitari eum studebat, ita ex attento illorum carminum studio ea, quae de rebus post mortem Hectoris ad Troiam gestis passim indicavit Homerus, diligenter colligebat et in usum suum convertebat." p. 25 sq.

[65]) A. F. Naeke de Nonno imitatore Homeri et Callimachi (Ind. lect. Bonn. 1835.). Bernhardy II, 254. 256.

[66]) Im Anfange des VI. Jahrh. vgl. Bernhardy II, 261.

[67]) Aus derselben Zeit, Bernhardy II, 261.

Eine besondre Art des Epos, das parodische, ist ganz eigentlich aus den homerischen Gesängen hervorgegangen und hat in denselben stets wie in einem fruchtreichen Boden gewurzelt. Die Parodie, welche darin besteht, dass dichterische Aussprüche durch kleine Umänderungen einen ganz andern, oft gerade entgegengesetzten Sinn erhalten oder unverändert auf Dinge durchaus verschiedener Natur angewandt werden, kann begreiflich ihren Zweck, eine komische Wirkung hervor zu bringen, nur dann wahrhaft erreichen, wenn sie sich solcher dichterischer Aussprüche bedient, die allgemein bekannt sind und deshalb von dem Leser oder Hörer in ihrer parodischen Anwendung sofort wiedererkannt werden. Unter allen Dichtern nun war Homer wegen seiner grossen Volksthümlichkeit zum Parodieren am geeignetsten und ist daher auch von allen parodischen Epikern fast ausschliesslich in ihren Dichtungen berücksichtigt worden, die dadurch wieder umgekehrt die innige Vertrautheit der Griechen mit Homer beweisen [68]). Für den Erfinder des parodischen Epos gilt *Hipponax* aus Ephesos [69]), von dem sich ein Fragment erhalten hat [70]), an welchem deutlich genug das enge Verhältniss dieser Dichtungsart zu den homerischen Gesängen erkennbar ist. Noch mehr tritt dies an einem Gedichte hervor, welches in höchst verderbter Gestalt auf uns gekommen die Ilias parodiert und merkwürdigerweise den Namen Homers sich angeeignet hat: die *Βατραχομυομαχία.* Vielleicht ist noch merkwürdiger, dass es Leute gegeben hat, welche dieses parodische Epos über Ilias und Odyssee stellten [71]) oder

---

[68]) Weland a. a. O. (s. not. 31) p. 5 sqq.

[69]) s. Polemon bei Athen. XV, 698 B. (fr. XLV Preller.) vgl. Weland p. 11 sqq.

[70]) Athen. XV, 698 B. (fr. 83 Bgk.).

[71]) J. Gadde de scriptorr. non ecclesiast. Tom. I. p. 208.

doch eines homerischen Ursprungs würdig achteten [72]). Ueber jene Meinung ist nichts zu sagen, gegen diese aber spricht nicht blos das späte Zeitalter derjenigen, von welchen dem Homer die Batrachomyomachie zugeschrieben wird [73]), sondern auch ganz entscheidend die bestimmte Angabe [74]), dass diese Parodie ein Werk des *Pigres* aus Halikarnass sei, eines Bruders der Königin Artemisia, die in der Schlacht bei Salamis auf Seiten des Xerxes kämpfte [75]). Für ein so hohes Alter zeugt unsre Batrachomyomachie freilich nicht sehr, aber man muss auf die grossen und in die Augen springenden Veränderungen Rücksicht nehmen, welche sie als mittelalterliches und vielgelesenes Schulbuch erfahren hat. Ihr dichterischer Werth scheint auch von Hause aus nicht gross gewesen zu sein; aber die Idee, die erhabenen Kämpfe der homerischen Helden durch einen Krieg zwischen Fröschen und Mäusen, den man mit epischer Phraseologie schilderte, zu parodieren, war eine sehr glückliche und hat dieser Dichtung viele Leser und unzählige Nachahmer erworben [76]). — Dasselbe, was vorhin vom Hipponax bemerkt

---

[72]) vgl. Fabricii Bibl. Gr. ed. Harl. Tom. I. p. 336 sq.

[73]) Es sind, nach Welckers Angabe (Ep. Cycl. p. 414): *Archelaos* aus Priene in der Apotheose Homers (s. weiterhin), welche am Fusse des Thrones, auf dem Homer sitzt, zwei Mäuse darstellt, vermuthlich um die Batrachomyomachie zu bezeichnen (Winckelmann Vers. einer Allegorie §. 242. Gesch. d. Kunst IX. 2, 44); *Statius* Ep. ad Stell. p. 4 Gronov. *Martial* XIV, 182 und *Fulgentius* lb. I. p. 606 Stav. vgl. Fabric. a. a. O. p. 335.

[74]) Plutarch. de Herod. malign. cp. 43 p. 873 F.: *ὥσπερ βατραχομυομαχίας γινομένης, ἣν Πίγρης ὁ Ἀρτεμισίας ἐν ἔπεσι παίζων καὶ φλυαρῶν ἔγραψεν.* — Suid. *Πίγρης· Κὰρ ἀπὸ Ἁλικαρνασσοῦ, ἀδελφὸς Ἀρτεμισίας τῆς ἐν τοῖς πολέμοις διαφανοῦς, Μαυσώλου γυναικός, —— ἔγραψε καὶ τὸν εἰς Ὅμηρον ἀναφερόμενον Μαργίτην καὶ Βατραχομυομαχίαν.* Dass diese Artemisia die Frau des Mausolos gewesen, beruht auf einer Verwechselung mit der jüngern Königin gleiches Namens. — vgl. noch Fabric. a. a. O. p. 336.

[75]) Herodot. VII, 99. VIII, 68 sq. 87. 93.

[76]) vgl. über dies Gedicht Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. Tom. I.

wurde, gilt von den Fragmenten des *Hegemon* von Thasos, dessen von ihm selbst im Theater recitierte *Γιγαντομαχία* die Athener ausserordentlich ergötzte[77]); des *Matron* aus Pitana[78]), des ausgezeichnetsten aller Parodiker; des *Euboios*

---

p. 335 sqq. J. V. Rothe Quaedam de Homero et Batrachomyomachia. Lips. 1788. 4. G. F. D. Goess de Batrachomyomachia Homero vulgo adscripta. Erlang. 1789. 4. Seidenstücker Aufsätze pädagog. u. philol. Inhalts. Helmst. 1795. 8. A. v. Schlieben de Batrachomyomachia Homero abiudicanda. Lips. 1816. 8. — Graf Giacomo Leopardi im *Spettatore*. Milano 1816. No. 43. p. 50 sqq. (abgedruckt in Homer. Od. ed. Bothe. Vol. III; französisch in: La Batrachomyomachie d'Hom. traduite en Français par J. Berger de Xivrey. ed. II. augmentée d'une dissertation de ce Poëme, traduite de l'Italien de M. le Comte Leopardi et de la guerre comique, ancienne imitation en vers burlesques. Paris 1837. 12.). Der Curiosität halber nenne ich noch Barthol. Regius Allegoriae in Homeri batrachomyomachiam. Ticin. 1600. 12. — Nachahmungen der Batr. gab es schon im Alterthum. Eine *Ἀραχνομαχία* und *Γερανομαχία* erwähnt Suidas *Ὅμηρος*. Aus der Mitte des 12. Jahrh. stammt die *Γαλεωμυομαχία* des *Theodoros Prodromos* (s. Villoison Anecd. Vol. II, 243. Meineke hist. crit. comic. p. 35), welche zuerst Basil. 1518. 8. und dann in Aesopi fabul. Basil. 1530 u. 1541 erschien, daraus von Ilgen Hymni Homerici. Hal. 1796. 8. p. 161—183, und neuerdings von Fr. von Paula-Lachner. Ingolst. 1837. 8. herausgegeben ist. Eine Nachahmung dieser Gal. durch *P. G. Martelli* in dem Drama a Re Malvagio Consiglior peggiore (s. dessen Theatro. Bonon. 1773. Tom. V, 161 sqq.) erwähnt Villoison Anecd. Ind. — Ueber *Lope de Vega's Gatomachia* s. Revue Independ. Tom. VI, 555 sqq. — Näher liegt uns *George Rollenhagen's Froschmeuseler,* der zwischen 1560 u. 1570 geschrieben und zuerst 1595 gedruckt ist; *J. C. Fuchs Ameisen- und Mückenkrieg.* Schmalkalden 1580. herausgegeb. von F. W. Genthe. Eisleben 1833 u. 1846. Es ist dies Gedicht nach der *Moschea* des Italieners *Teofilo Folengo* gearbeitet (vgl. F. W. Genthe Gesch. d. Macaronischen Poesie. Halle 1829. 8. p. 124 sqq.), die auch der Spanier *J. Villavicosa* (vgl. A. Huber Span. Lesebuch. Bremen 1832. 8. p. 403 sqq.) nachgeahmt hat. — *Kynalopekomachia, der Hunde- und Fuchsenstreit,* herausgegeben von C. F. von Rumohr. Lübeck 1835. 8. u. A.

[77]) Es war dies im Herbst Ol. 91, 4 = 413, s. Athen. XV, 699 A. Weland a. a. O. p. 25—28.

[78]) Weland p. 31—41.

von Paros[79]), *Boiotos* von Sicilien[80]); des *Timon* aus Phlius endlich, dessen vielberühmte Sillen nicht den kleinsten Reiz durch gewandte Anwendung parodierter Verse Homers erhielten[81]).

Während Homer so auf die epische Poesie der Griechen einen unmittelbaren Einfluss ausübte, hat er ihn mittelbar auch auf das römische und moderne Epos gehabt. Denn nicht blos dass der bedeutendste römische Epiker Virgil, wie schon andre vor ihm[82]), sich als Nachahmer Homers und zwar als einen der glücklichsten zeigt[83]) und

---

[79]) Weland p. 41 sqq.

[80]) Weland p. 43 sqq.

[81]) Paul de sillis Graecorum. Berol. 1821. 8. p. 28 sqq. Weland p. 50 sqq. Eine artige Anekdote erzählt Athen. X, 438 A. Als nemlich Timon einst mit dem Philosophen Lakydes in die Wette trank und siegte, rief er dem trunken sich entfernenden Gegner den homerischen Vers nach: *Gross ist der Ruhm der uns ward; wir besiegten den göttlichen Hektor* (X, 393). Am folgenden Tage jedoch, da Timon unterlag, rächte sich Lakydes durch den Vers: *Meiner Stärke begegnen nur Söhn' unglücklicher Eltern* (Z, 127).

[82]) Z. B. *Ennius, Furius, Hostius*, s. Macrob. Sat. VI, 3: „Quos locos primum alii ex Homero transtulerint, inde Vergilius operi suo asciverit." —

[83]) Das Verhältniss Virgils zu Homer behandelt schon Macrobius Sat. lib. V u. VI weitläuftig und ist für die Gelehrten neuerer Zeit ein besonders beliebter Gegenstand gewesen, vgl. die Nachweisungen bei Fabric. Bibl. Lat. Tom. I, 379 sqq. Bähr Gesch. d. röm. Litter. ed. III. Bd. I. Carlsruhe 1844. §. 73. not. 9. p. 228. Ich nenne hier nur einige wenige: Paolo Beni Comparazione di Homero, Virgilio e Torquato. Padova 1607. 4. Rapin La comparaison d'Homère et de Virgile. Paris 1669. 12. Oft gedruckt z. B. Oeuvres du P. Rapin. Amsterd. 1709. 8. p. 97—160; lateinisch von Janus Broukhusen (Traj. ad Rhen. 1684. 8.), englisch von J. Davies (London 1670. 8. u. ö.). Fraguier Sur la manière dont Virgile a imité Homère (Mém. de l'Ac. d. Inscr. Tom. II, 150—171. oder p. 192—220. ed. 8.). A. G. Walch De eo quod nimium est in imitatione Hom. Virg. meletemata critica. Schleusing. 1773. 4. J. A. H. Tittmann De Virgilio Homerum imitante. Vitteberg. 1787. 8. H. Montignot Discours sur le rapport de l'Eneide avec l'Il. et l'Od.

das, was in ihm nach seinem Vorbilde gedichtet ist, für die spätere römische Epik gleichfalls Norm wurde, da diese durchaus von Virgil abhängig erscheint[84]); sondern es ist ebenso auch für die Neuern Homer Vorbild und Muster epischer Dichtung geworden, indem man theils ihn selbst oder sein römisches Abbild nachahmte, theils die Regeln beobachtete, die Aristoteles für das Epos aufstellt und die keine andern sind als die in den homerischen Gedichten praktisch zur Anwendung gebrachten. Aus Homer haben Aristoteles und weiter die modernen Kunstkritiker sie abstrahiert, wenn diese letztern es nicht vorzogen sie aus Aristoteles zu entlehnen, dessen grosses und sonst wohlverdientes Ansehn sie für alle Zeiten scheint massgebend gemacht zu haben[85]).

---

d'Homère (Mém. de la Société de Nancy. Tom. III, 19 sqq.) und die Entgegnung hierauf von de Tressan (ebendas. p. 41 sqq.).

[84]) s. Bähr a. a. O. §. 77. p. 240.

[85]) Parallelen zwischen Homer und neuern Epikern zu ziehen hat man vielfach versucht und dabei entweder den künstlerischen Werth beider gegen einander abgewogen oder theils die zufällige theils die aus directer oder indirecter Nachahmung Homers stammende Uebereinstimmung hervorgehoben. Der Vollständigkeit halber erwähne ich hier einige solcher Vergleichungen.

Ossian: Comparisons between Hom. and Ossian (Occasional thoughts on the study and character of classical authors. London 1762. 8.). On Ossians Temora shewing its great ressemblance to the poems of Homer, Virgil and Milton (Classic. Journ. No. XXVIII.). G. Dahl Comparatio Homeri et Ossiani. Upsal. 1792. 4. Herder Homer u. Ossian (Horen. Tübingen 1795. St. X. p. 86—107.). J. Gurlitt Ueber Ossian mit Hinsicht auf Homer. Hamb. 1802. 4. u. A.

Die Nibelunge: K. Zell Ueber die Iliade u. das Nibelungenlied. Karlsruhe 1843. 12.

Torquato Tasso: Paolo Beni (not. 83.). Riccius (not. 7.) diss. no. 2.: de Homerica apud Virgilium et Tassum imitatione (p. 18—27. ed. Lips.). H. Wedewer Homer, Virgil, Tasso oder das befreite Jerusalem in seinem Verhältniss zu Ilias, Odyssee u. Aeneis. Münster 1844. 8.

Milton: Chateaubriand Essai sur la littérature anglaise. (Oeuvres. Paris 1826 sqq. Tom. XXI. p. 240 sqq.)

Von ausserordentlich grosser Bedeutung war Homer auch für die **dramatische Poesie** der Griechen und insbesondre wieder für die **tragische**. Brosamen von Homers reichbesetztem Mahle nannte *Aischylos* seine Dramen [86]), indem er die mythischen Stoffe derselben im ganzen und nach ihrem epischen Zusammenhange gedacht aus Homer entlehnte [87]). Von *Sophokles* wird vielfach rühmend hervorgehoben, dass er sich in Bezug auf den Inhalt seiner Dramen sowohl als auf Sprache und Darstellung an Homer gehalten, diesen zur Nacheiferung erkoren habe [88]), so dass Polemon sagte, Sophokles sei ein tragischer Homer, Homer

---

Klopstock: C. F. Benkowitz Der Messias von Klopstock ästhetisch beurtheilt. Breslau 1797. 8.

Wegen Benutzung Homers in den pseudosibyllinischen Orakeln s. J. Floder Diss. indicans vestigia poeseos Homericae et Hesiodeae in oraculis Sibyllinis. Upsal. 1770. 4. (auch in Stoschii Mus. critic. Vol. I. Lemgov. 1774. 8. Sect. III p. 16—47) und Ueber die Wichtigkeit u. Bedeutung d. Homer. Gedichte für das tiefere Verständniss der vorzüglichsten Epopöen alter u. neuer Zeit H. Wedewer in der Zeitsch. für d. Alterthumswiss. 1846. no. 4 sq. p. 25—40.

[86]) Athen. VIII, 343 E.

[87]) Welcker Die Aeschylische Trilogie Prometheus. Darmstadt 1824. 8. p. 484 sq. Vgl. die Vorrede zu Fr. Robin Théâtre d'Eschyle. Paris 1846. 12. die sich damit beschäftigt „à faire ressortir les rapports du génie d'Eschyle avec celui d'Homère."

[88]) Didym. vit. Soph. §. 15. (Didymi Opusc. ed. Fr. Ritter. Colon. 1845. 8. p. 152 sq.). Eustath. Il. p. 514, 45. 1140, 26. vgl. C. G. Wiedemann de Sophocle imitatore Homeri. Gorlic. 1837. 4. Welcker die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Cyclus geordnet. Bd. I. Bonn 1839. 8. p. 86 sqq. Der Vollständigkeit halber führe ich noch an H. Stephanus de Sophoclea imitatione Homeri s. de Sophoclis locis imitationem Homeri habentibus (in seinen Adnott. in Soph. et Eurip. Paris. 1568. 8. p. 86—95, auch hinter P. Stephani Ed. Soph. 1603. 4.). Küster Hist. crit. Hom. p. LXV sq. ed. Wolf. Fr. Wüllner de Sophocle φιλομήρῳ (Allg. Schulz. 1828. II. p. 1105—1117.). Vielleicht handelte über diesen Gegenstand, wie Menage zu Diog. Laert. IV. 3, 20. vermuthet, auch die Schrift des Alexandriners Philostratos περὶ τῆς τοῦ Σοφοκλέους κλοπῆς (Porphyrios bei Euseb. P. E. X, 3.).

ein epischer Sophokles[89]). Ohne hier weiter auf Einzelnheiten einzugehen verweise ich rücksichtlich des reichen Stoffes, den die Tragiker aus Homer entlehnten, auf die ausführlichen Sammlungen, die Welcker hierüber gemacht hat[90]), und will nur in der Kürze noch des Verhältnisses gedenken, in welchem das homerische Epos überhaupt zum Drama stand. Die alten Kritiker haben sehr wohl die Verwandtschaft zwischen beiden Dichtarten erkannt und den Einfluss, den jene auf diese ausübte[91]). Von Aristoteles wissen wir, dass er sein Buch über die Dichtkunst besonders in der Absicht geschrieben hat, um die unterscheidenden Merkmale der Tragödie und der Epopöe bei einer so auffallenden Aehnlichkeit in dem Dramatischen der Darstellung beider Dichtarten mit grösserer Schärfe zu bestimmen, als es der Kunstphilosophie der früheren Zeiten gelungen war. Er stellt nicht blos in Rücksicht der Charakterschilderung tragischer Helden die Ilias und Odyssee als die schönsten Vorbilder auf, sondern vorzugsweise auch in Bezug auf das rege dramatische Leben, welches in beiden Epopöen herrscht[92]). Musste schon wegen dieser verwandtschaftlichen Beziehungen die Einwirkung des homerischen Epos auf das Drama eine sehr bedeutende sein, so noch weit mehr durch den wirklichen Anschluss der Tragiker an

---

[89]) Diog. Laert. IV. 3, 20.

[90]) In dem not. 88. angeführten Buche.

[91]) Plat. de republ. X, 602 B. Aristot. Poet. cp. 4. 23. vgl. Cuper Apoth. Hom. p. 77 sqq. Küster hist. crit. Hom. II. 2, 4. p. 96 Wolf. Chabanon diss. sur Homère considéré comme poete tragique (Mém. de l'Ac. d. Inscr. Tom. XXX. p. 539—556.), erschien auch besonders (suivie d'une tragédie Priame. Paris 1764. 8.) und übersetzt in der Neuen Bibl. d. schönen Wiss. Bd. III, 187 sqq.

[92]) G. H. Bode Geschichte der hellenischen Dichtkunst. Bd. III. Leipzig 1839. 8. p. 9. vgl. p. 5 sq.

Homer, und Plato hatte volles Recht den Homer aller vortrefflichen Tragiker ersten Lehrer und Führer zu nennen [93]).

Von der Komödie kann ein gleich grosser Einfluss Homers nicht behauptet werden [94]), obgleich er auch für diese manchen Stoff darbot und der ihm beigelegte Margites schon von den Alten als ein Vorbild der Komödie betrachtet wurde [95]). Wie vielfach haben die Komiker den Homer parodiert in einzelnen Worten und Versen, aber auch in der Erzählung selbst [96]). Um nur einiger Stücke zu erwähnen, die homerische Stoffe behandelten, so gab es einen Ὀδυσσεὺς von *Amphis*, *Anaxandrides* und *Theopomp* [97]); einen Ὀδυσσεὺς ἀπονιπτόμενος von *Alexis* [98]); einen Ὀδυσσεὺς ὑφαίνων von demselben [99]); *Kratinos* hatte Ὀδυσσῆς geschrieben, deren Zweck die Verspottung der Odyssee war [100]), und einen Ὀδυσσεὺς ναυαγὸς *Epicharm* [101]).

---

[93]) De republ. X, 595 C.

[94]) Ὅμηρος ἐστὶ καὶ πατὴρ κωμῳδίας καὶ σατυρικῆς ἅμα καὶ τραγῳδίας sagt Tzetzes περὶ διαφορᾶς ποιητῶν 94 (Schol. in Aristoph. Paris. 1842. 4. p. XXIV.) auf seine eigne Verantwortung hin.

[95]) J. L. Le Beau Sur le Margite d'Homère modèle de la Comédie (Hist. de l'Acad. d. Inscr. Tom. XXIX, 49—57.).

[96]) Weland a. a. O. p. 29 sq.

[97]) Meineke Fragm. comic. Graec. ed. min. Berol. 1847. 8. p. 650. 581 sq. 448.

[98]) Meineke hist. crit. p. 392. vermuthet, dies Stück habe sich auf das Bad des Odysseus durch Eurykleia bezogen. Man könnte an das Bad denken bei Gelegenheit der Zusammenkunft mit Nausikaa, was pikanter zu sein scheint.

[99]) Meineke frgm. p. 728 sq. Vielleicht spielte diese Komödie bei der Kirke oder Kalypso, wo dann Odysseus etwa in derselben Rolle erschien, wie einst Herakles bei der Omphale.

[100]) Bergk de reliquiis comoed. Attic. antq. Lips. 1838. 8. p. 141 sqq. Meineke frgm. p. 32 sqq. Welcker Kl. Schriften. Bd. I. Bonn 1844. 8. p. 321 sqq.

[101]) Epicharmi frgm. ed. Palman-Kruseman. Harlem. 1834. 8. p. 61. Grysar de Doriens. comoed. P. I. Colon. 1828. 8. p. 290 sqq. Welcker Kl. Schr. Bd. I, 297 sq.

Nicht uneben mag die *Ναυσικάα* des *Eubulos* und *Philyllios*[102]) und die *Πηνελόπη* des *Theopomp*[103]) gewesen sein oder die *Κίρκη* des *Anaxilas* und *Ephippos*[104]) oder die *Καλυψώ* des *Anaxilas*[105]). Was die Komödie des *Metagenes* *Ὅμηρος ἢ Ἀσκηταί* behandelt habe lässt sich aus den wenigen Fragmenten[106]) nicht bestimmen. Allen aber diente Homer um so besser als komischer Stoff, als die Bekanntschaft mit ihm eine allgemeine war; die von den Komikern geschaffenen Gegensätze mussten um so wirksamer sein, je bekannter das Original war, dessen ins Lächerliche gezogene Abbilder sie vorführten. — Was hier von der Komödie bemerkt ist findet gleiche Anwendung auch auf das Satyrdrama, dessen Verhältniss zu Homer ganz dasselbe war. Ich erinnere nur an den *Κύκλωψ* des *Euripides*[107]), das einzige uns erhaltene Satyrdrama, und an die *Κίρκη* des *Aischylos*[108]).

Weiter erkennen wir einen Einfluss Homers auf die Beredsamkeit. Es hat bei den Alten nicht an solchen gefehlt, die Homer selbst für den ersten und grössten Redner erklärten[109]) und schon in ihm den nachmals gebräuch-

---

[102]) Meineke frgm. p. 611. 473.
[103]) Meineke frgm. p. 450 sq.
[104]) Meineke frgm. p. 668 sq. 661.
[105]) Meineke frgm. p. 668.
[106]) Meineke frgm. p. 425 sq.
[107]) Einen *Κύκλωψ* hatte auch *Aristias* (Friebel Frgm. satyrograph. Berol. 1837. 8. p. 64 sq.) geschrieben.
[108]) Ahrens Aeschyl. frgm. Paris. 1842. 4. p. 252.
[109]) Quintil. X, 1, 46 sqq. 81. Ps. Plutarch. Vit. Hom. cp. 161. Hermog. de form. orat. Tom. III. p. 374 sq. ed. Walz. vgl. Strab. I, 16 sqq. Parens eloquentiae deus Maeonius, Columell. R. R. I. Praef. Dio Chrys. *περὶ λόγου ἀσκήσεως* (Or. XVIII. p. 478 Reisk.). Ueber die Beredsamkeit bei Homer vgl. ausser Westermann Gesch. der gr. Beredsamkeit. Leipzig 1833. 8. §. 13—16.

lichen dreifachen Unterschied des Stils durch Menelaos, Nestor und Odysseus repräsentiert zu finden glaubten [110]). Lassen wir dies auf sich beruhen, so steht wenigstens das fest, dass die Rhetoren und Sophisten, die Lehrer der Beredsamkeit, grossen Fleiss auf Homer verwandten, wovon ihre Schriften über ihn zeugten, und dass sie besonders gern aus ihm den Stoff zu ihren Deklamationen entlehnten, in welchen sie, weil Scharfsinn und Gewandtheit zu zeigen ihr Bestreben war, das zu tadeln pflegten, was Homer gelobt, zu loben was er getadelt hatte [111]). Von solchen Schaureden besitzen wir unter dem Namen des *Gorgias* [112]) zwei, *Ἀπολογία Παλαμήδους* und *Ἐγκώμιον Ἑλένης*, unter dem des *Alkidamas* [113]) hierher gehörig eine, *Ὀδυσσεὺς ἢ κατὰ*

D. Chr. Seybold de eloquentia Homeri. Jen. 1771. 4. F. F. Drück de eloquentia Homeri. Stuttg. 1779. 4. — P. Eckermann de Nestorea eloquentia. Upsal. 1753. 4. Dan. Hallenkreutz Specimen eloquentiae Ulysseae ex Homero erutum. Upsal. 1762. 4.

[110]) Quintil. II. 17, 8. Gell. N. A. VII, 14. Auson. profess. XXI, 16 sqq. Bernhardy Geschichte d. griechischen Litt. II, 41. Von dem Grammatiker Telephos aus Pergamon werden erwähnt *περὶ τῶν παρ' Ὁμήρῳ σχημάτων ῥητορικῶν βιβλία β'* (Suid.), wovon vielleicht die Schrift *περὶ τῆς καθ' Ὅμηρον ῥητορικῆς* (Suid.) nicht verschieden ist. vgl. Spengel Artt. scriptores. Stuttg. 1828. 8. p. 211, 3.

[111]) Gell. N. A. XVII, 12. Westermann a. a. O. §. 64. not. 4. Homer Vater der Sophisten genannt von Hippodromos bei Philostr. Vit. Soph. II. cp. 27.

[112]) Das Leben des Gorgias aus Leontinoi füllte beinahe das ganze V. Jahrh. vor Chr. aus; im Jahre 428 kam er nach Athen, s. über ihn Westermann §. 29 sqq. p. 38 sqq. und die dort nachgewiesenen Schriften. Foss erklärt beide Reden für unecht, Schönborn beide für echt, Geel (p. 31 sq.) wenigstens die erste.

[113]) Eines Schülers des Gorgias, aus Elaia in Aiolis gebürtig, der zwischen Ol. 87/92 (432/409) in Athen lebte. Die Unechtheit der Rede behauptet Foss de Gorgia Leontino p. 81 sqq. mit Zustimmung von Westermann §. 33. not. 3, leugnet Spengel a. a. O. p. 173. Jedenfalls hatte Alkidamas eine Rede unter obigem Titel

Παλαμήδους προδοσίας, die freilich alle drei nicht minder unecht zu sein scheinen, als zwei andre, *Αἴας* und *'Οδυσσεύς,* welche den Namen des *Antisthenes*[114]) an der Spitze tragen, gleichwohl aber immer alt genug sind, um die Wahl homerischer Stoffe für solche Zwecke zu beweisen und uns eine Vorstellung von der Art und Weise zu geben, wie man dieselben behandelte. Anderer Art war der *Τρωικὸς διάλογος* des *Hippias* aus Elis, den der Verfasser in Lakedaimon vortrug und worin Nestor und Neoptolemos nach der Zerstörung Trojas ein Zwiegespräch hielten über die Studien mit denen ein junger Mann sich befassen müsse[115]). Der bekannteste aber und zugleich übelberüchtigtste aller mit homerischen Studien beschäftigten Rhetoren ist *Zoilos* aus Amphipolis[116]), dem die Kunst, welche die

---

geschrieben, da Plato ihn mit Bezug darauf *Παλαμήδης* nennt Phaedr. p. 261 D. Quintil. III. 1, 10. — Aus einer Rede des Alkidamas führt Aristot. Rhet. II. 23, 11 an, dass die Chier den Homer in grossen Ehren hielten, obgleich er nicht ihr Landsmann sei. vgl. oben not. 35.

[114]) Der bekannte Stifter der cynischen Schule, früher gleichfalls Schüler des Gorgias, in vorgerückterem Alter der treue Anhänger des Sokrates, Westermann §. 33. p. 46. Unter den zehn Bänden seiner Schriften, von denen Diog. Laert. VI, 15 sqq. ein Verzeichniss giebt, standen die beiden Reden *Αἴας* und *'Οδυσσεύς* im ersten, gehörten also wahrscheinlich zu den Jugendarbeiten aus der Zeit seines Verkehrs mit Gorgias. Auf seine Beschäftigung mit Homer lassen noch folgende Titel schliessen: Bd. VIII: *περὶ 'Ομήρου, περὶ Κάλχαντος.* Bd. IX: *περὶ 'Οδυσσείας, περὶ τῆς ῥάβδου* (der Kirke?), *'Αθηνᾶ ἢ περὶ Τηλεμάχου, περὶ 'Ελένης καὶ Πηνελόπης, περὶ Πρωτέως, Κύκλωψ ἢ περὶ 'Οδυσσέως, περὶ οἴνου χρήσεως ἢ περὶ μέθης ἢ περὶ τοῦ Κύκλωπος, περὶ Κίρκης, περὶ τοῦ 'Οδυσσέως καὶ Πηνελόπης, περὶ τοῦ κυνός* (Argos ρ, 291 sqq.), die wenn sie auch allgemeinere Gegenstände behandelten, sich doch dabei immer an Homer anschlossen. Es wird sich nicht ausmachen lassen, welcher Schrift die Bemerkungen angehören, die in den Scholien zur Odyssee (α, 1. ε, 211. η, 257. ι, 525.) und Ilias (Ψ, 65. Eustath. p. 1288, 9), auch anderwärts z. B. Dio Chrys. LIII. p. 276 Reisk. erhalten sind.

[115]) Plat. Hipp. Maj. p. 286 A.

[116]) Suid. s. v. vgl. Hardion diss. où l'on examine s'il y a eu

andern darin zu zeigen suchten, dass sie Lob und Tadel dem Homer gerade entgegengesetzt vertheilten, bittrer Ernst geworden sein mochte und darum den Beinamen des Ὁμηρομάστιξ eintrug. War eine angeborne Geistesrichtung oder Erziehung oder eine psychologisch leicht begreifliche und durch ein Uebermass von allgemeiner Begeisterung für den Dichter hervorgerufene Opposition die Veranlassung zu dem eigenthümlich beissenden Charakter der Schriften die-

---

deux Zoiles, censeurs d'Homère (Mém. de l'Ac. d. Inscr. Tom. VIII, 178—187). G. Olearius Philostratorum quae supersunt omnia. Lips. 1709. fol. Prolegg. Heroic. p. 647 sqq. J. G. Hager de Zoilis. Chemnic. 1756. 4. Fabricius Bibl. Gr. Tom. I, 554—562 Harl. Lehrs Aristarch. p. 205 sqq. Mit Unrecht unterscheidet man zuweilen den Homeromastix von dem Rhetoren, s. Westermann a. a. O. §. 50. not. 20 u. 21. und zu Voss de hist. graec. p. 132 not. 14. — Das Leben des Zoilos kann man muthmasslich zwischen 400 u. 320 ansetzen. Aelian. V. H. XI, 10 nennt Z. einen Schüler des Polykrates, der für Anytos und Meletos die Anklagereden gegen Sokrates verfasste (s. Menage Diog. Laert. II, 38), und mit diesem, Isaios u. A. stellt ihn Dionys. Hal. Dem. cp. 8, Isae. cp. 20 zusammen, vgl. Suid. Δημοσθ., welcher ihn zum Lehrer des Demosthenes macht (Plut. Vit. X Orat. p. 844 C.). Wenn nun Demosthenes Ol. 99, 1 = 383 v. Chr. geboren war, so wird das Geburtsjahr des Zoilos wohl bis 400 hinaufgerückt werden müssen. Ein Aehnliches ergiebt sich aus der Angabe, dass Anaximenes, der Lehrer Alexanders, Schüler des Zoilos gewesen sei (Suid. Ἀναξ.). Hiergegen würde freilich in etwas sprechen, was Vitruv (Praf. lib. VII) erzählt, der ihn dem Ptolemaios in Alexandrien seine Schriften gegen Homer vorlesen und, nach Angabe einiger, vom Philadelphos ans Kreuz geschlagen werden lässt, da Ptolemaios I. 323 v. Chr. zur Regierung kam und Zoilos damals wohl kaum noch leben konnte. Wenigstens müsste man bei Philadelphos eine Verwechslung des zweiten Ptolemaiers mit dem ersten annehmen. Doch ist wohl die Erzählung bei Vitruv für eine Fiction zu halten, zu welcher eine ähnliche Geschichte zwischen Xenophanes und Hieron (Plutarch. Apopth. p. 175 C.) Anlass mag gegeben haben. Ebenso ist unzuverlässig, was Vitruv von dem Tode des Zoilos erzählt, den er nach einigen durch Kreuzigen, nach andern durch Steinigung oder Verbrennen (Vitruv l. c.) oder durch Hinabstürzen von den Skironidischen Felsen bei Olympia (Suid. Ζωΐλος) fand.

ses Rhetors und Sophisten, immer scheint er über das Mass hinausgegangen zu sein und zu einer Ausschweifung im Tadel sich haben fortreissen lassen, welche mit Recht die höchste Missbilligung des Alterthums erfuhr. Zoilos hatte seine Angriffe gegen Homer wohl weniger in den beiden Deklamationen *Ψόγος Ὁμήρου* und *Ἐγκώμιον εἰς Πολύφημον*[117]), von denen man annehmen darf, dass sie sich nicht übermässig mehr werden erlaubt haben, als die ähnlichen Reden früherer Rhetoren, als vielmehr in einem besondern neun Bücher umfassenden Werke *Κατὰ τῆς τοῦ Ὁμήρου ποιήσεως*[118]) niedergelegt, aus welchem in den Scholien einiges angeführt wird[119]). Der lebhafte Widerspruch, den die in dieser Schrift geübte Kritik fand[120]), dürfte dafür sprechen, dass sie nicht so ganz unbegründet war; dass sie wirklich vorhandene Anstössigkeiten hervorhob, welche der damalige Standpunkt der homerischen Studien von einer versöhnenden Seite nicht zu betrachten vermochte. In dieser Beziehung kann den Zoilos kein grösserer Vorwurf treffen, als alle andern, die vor neben und nach ihm ihre Bedenken über dies und jenes in den homerischen Gedichten auf keine bessere Art motiviert und beseitigt haben. — Ein etwas älterer Zeitgenosse und zugleich Lehrer des Zoilos war *Isokrates*, dessen angelegentliche Beschäftigung mit Homer aus seinen Schriften ersichtlich ist. Sein *Ἐγκώμιον Ἑλένης*, eine seiner frühsten Arbeiten[121]), besitzen wir noch,

---

[117]) Jene erwähnt Suidas, diese Schol. Plat. Hipparch. p. 240 B. vgl. Porphyr. beim Sch. *K*, 274.

[118]) Suid. Vit. Arat. 4 p. 60, 9 Westerm. Diese Schrift führte nach Lehrs Arist. p. 210 not. den Titel *Ὁμηρομάστιξ*. (?).

[119]) Sch. *A*, 129. *E*, 4. 20. *K*, 274. *P*, 204. *Σ*, 22. *X*, 209. *Ψ*, 100. *ι*, 60 (Eustath. p. 1614, 49). vgl. Heraclit. Alleg. Hom. cp. 14.

[120]) Der erste, welcher gegen Zoilos schrieb, war nach Euphranor in der Vit. Arat. 3 p. 57, 4 West. (vgl. Vit. 4 p. 60, 8) *Athenodoros*, der Bruder des Dichters Aratos.

[121]) Pfund de Isocr. vita et script. Berol. 1833. p. 19. — Spen-

während andre hier zu nennende: *Κλυταιμνήστρας ἐγκώμιον, Πηνελόπης ἐγκώμιον* und *Νεοπτόλεμος* verloren gegangen sind. — Was so durch die ältesten Rhetoren Sitte geworden war, zu ihren Vorträgen Stoffe aus Homer zu nehmen, das blieb auch, so lange es überhaupt Rhetoren und Sophisten gab, und zeigen die Schriften des *Aisopos*[122]), *Dio Chrysostomos*[123]), *Sarapion*[124]), *Aelius Aristides*[125]), *Maximus* aus Tyros[126]), des jüngern *Philostratos*[127]), *Li-*

---

gel a. a. O. p. 75 meint dies *Ἑ. Ἑ.* sei gegen das des *Polykrates*, welches unter den Deklamationen des Gorgias stehe, gerichtet. — Ein *Ἑλένης ἐγκώμιον* wird auch von *Lykurgos* erwähnt, ist aber wohl schwerlich von dem Redner, s. Westermann Gesch. d. griech. Bereds. §. 55. not. 14.

122) Am Hofe des Mithridates; er schrieb *περὶ Ἑλένης*. s. Hesych. Miles. p. 14 Orell. Suid. s. v.

123) Aus Prusa in Bithynien, unter Trajan. Ausser seinen schon früher (not. 7. 35. 49.) genannten Reden gehören hierher: Or. XI (*Τρωικὸς ὑπὲρ τοῦ Ἴλιον μὴ ἁλῶναι*), LV (*περὶ Ὁμήρου καὶ Σωκράτους*), LVI (*Ἀγαμέμνων ἢ περὶ βασιλείας*), LVII (*Νέστωρ*), LVIII (*Ἀχιλλεύς*), LIX (*Φιλοκτήτης*), LXI (*Χρυσηίς*). Verloren ist die Rede *Μέμνων* (Synes. p. 17. Tom. I. ed. Reisk.).

124) Aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. s. Suid. s. v. und not. 7.

125) Geb. zu Adrianoi in Mysien im J. 129, gest. c. 189; er war ein Schüler des Alexandros aus Kotyaion. Sein *Πρεσβευτικὸς πρὸς Ἀχιλλέα* enthält die Rede des Odysseus bei Gelegenheit seiner Sendung an Achill (I, 225 sqq.). Uebrigens citiert er den Homer in seinen Schriften unendlich oft.

126) War in Rom unter Commodus (180 — 192), Suid. s. v. die Rede über Plato und Homer ist schon oben not. 7 erwähnt; eine andre no. XXXII. (nach alter Zählung no. 16.): *εἰ ἔστι καθ' Ὅμηρον αἵρεσις* steht in der Ausgabe von Reiske Tom. II. Lips. 1775. 8. p. 115—136 und ist wohl dieselbe mit der, welche Suidas *περὶ Ὁμήρου καὶ τίς ἡ παρ' αὐτῷ ἀρχαία φιλοσοφία* (bei Eudocia p. 300 sind nur die Worte *περὶ Ὁμήρου* von dem Titel übrig geblieben) nennt.

127) Gest. 264. Schrieb einen *Τρωικός*, Suid. s. v. *Φιλ.* — Zu erinnern ist hier auch an die *Ἡρωικὰ* des *ältern Philostratos*, in denen gleichfalls diese allgemeine sophistische Richtung sich zeigt und zwar in keiner sehr angenehmen Weise. Die Abhandlung von Olearius ist not. 116 angeführt.

banius[128]) und *Severus*[129]), um anderer Schriften nicht zu gedenken, die ohne Namen eines Verfassers zum Theil noch in Bibliotheken begraben liegen[130]).

Dass bei so angelegentlicher Beschäftigung mit Homer, als sie sich aus den eben angeführten Schriften erschliessen lässt, der Einfluss dieses Dichters auf die Beredsamkeit, deren Lehrer aus ihm die Stoffe schöpften, sich mit sprachlichen und sachlichen Studien über ihn befassten[131]), auch ein innerer müsse geworden sein, das darf man mit Grund behaupten, wenn wir auch es im einzelnen nachzuweisen nicht im Stande sind. Doch meine ich, dass, was man in Homer hineinlas[132]), man ebenso aus ihm heraus zu lesen verstanden und dass der Redner, welcher seinen Homer studierte, auf die Kunst, mit der die Reden in den homerischen Gesängen je nach dem Charakter des Sprechenden und dem verfolgten Zwecke gedichtet sind, lernend geachtet haben wird. Diese Kunst kann in der That nur der

---

[128]) Aus Antiochia, geb. 314 gest. 393. Seiner homerische Themen behandelnden Schriften sind so viele, dass sie hier nicht alle aufgeführt werden können. Man s. Fabric. Bibl. Gr. Tom. VI, 750 sqq. Harl. Westermann a. a. O. §. 103. p. 245 sqq.

[129]) Verfasser mehrerer Ethopoiien, welche Fabric. Bibl. Gr. Tom. VI, 53 Harl. verzeichnet (Achillis apud inferos edocti captam a Pyrrho Troiam esse; Menelai rapta a Paride Helena; Hectoris cum comperisset Priamum apud inferos cum Achille convivatum). Fabricius hält ihn für identisch mit dem Sev. der unter Anthemius (472 ermordet) lebte.

[130]) So z. B. in Florenz Bibl. Laur. Plut. XXXII. Cod. 33. p. 217, wovon Bandini Tom. II, 194 Titel (*Τίνας ἂν εἴποι λόγους ὁ Αἴας ἰδὼν ἐν ᾅδου τὸν Ὀδυσσέα μετὰ σώματος*), Anfang (*Ὀδυσσεὺς οὗτος ἐνταυθοῖ μετὰ σώματος κτλ.*) und Ende (*καὶ καταδῦναι πάλιν ἐνθάδε εἰς τάρταρον*) mittheilt. — Gehört hierher noch ein vom Redner verschiedener *Deinarchos ὁ περὶ Ὁμήρου λόγον συντεθεικώς*, dessen Demetrios Magnes bei Dionys. Halic. Dinarch. cp. 1 gedenkt?

[131]) S. B. IV. Abschn. I. Zweite Periode.

[132]) S. not. 109. 110.

verkennen, der nicht auf sie gemerkt oder übersehen hat, dass schon in der heroischen Zeit die Beredsamkeit in Ansehn stand und erlernt wurde[133]). Und sollte der rhythmische Wohlklang, die Anmuth der Darstellung, die Lebendigkeit der Schilderungen, die klare wohlgeordnete Verknüpfung des Einzelnen zum Ganzen und der ruhige aber sichere Fortschritt zu dem vorgesteckten Ziele ohne Wirkung an Ohr und Geist der Redner vorübergegangen, ohne Einfluss auf den Ausdruck, die Darstellung, Anordnung und Entfaltung ihrer Reden geblieben sein? Bei der bevorzugten Stellung Homers überhaupt, bei der eifrigen Beschäftigung der Lehrer der Beredsamkeit und der Redner[134]) mit ihm, endlich nach der ausdrücklichen Versicherung der Alten selbst ist dies unglaublich.

Am glänzendsten offenbar und am meisten in die Augen fallend zeigt sich Homers Einfluss auf die bildende Kunst. Dieser hat er, wie der dramatischen Poesie und der Rhetorik, nicht allein den reichlichsten und reichlichst benutzten Stoff geliefert[135]), sondern auch die Charaktere

---

[133]) I, 438 sqq.

[134]) Vgl. not. 13. — Bekannt ist von Demosthenes, dass er zur Verbesserung seiner Aussprache des „ϱ" anhaltend den homerischen Vers (ε, 402) hergesagt habe:

ῥόχϑει γὰϱ μέγα κῦμα ποτὶ ξεϱὸν ἠπείϱοιο.

s. Zosim. Vit. Demosth. p. 148 (Tom. IV. Reisk.).

[135]) Vgl. Winckelmann Mon. Ined. Pref. (Werke von Eiselein. Bd. VII, 24 sq.), und besonders W. Tischbein Homer nach Antiken gezeichnet. Götting. 1801—1805. Stuttg. 1821—1824. fol. mit Erläuterungen der sechs ersten Hefte von Heyne, der drei letzten von L. Schorn. — C. Fr. Inghirami Galleria Omerica o raccolta di Monumenti antichi per servire allo studio dell' Iliade e dell' Odissea. Poligrafia Fiesolana. II Bde. 8. 1829 u. 1831. nebst Atlas von 260 Blättern. Beide Werke bedürfen gleich sehr einer kritischen Sichtung. — Raoul-Rochette Monumens inédits. P. III: Odysséide. Paris 1833. fol. — Reichliche Nachweisungen giebt auch O. Müller Archäol. ed. II. §. 415. 416. vgl. noch Athen. V p. 207 C. —

und die äussere Form der Götter und Helden [136]). Es konnte dies natürlich nicht eher geschehn, als bis die Kunst soweit erstarkt war, um die homerischen Ideale getreu darzustellen; aber gerade aus der Zeit, wo sie auf ihrer höchsten Höhe angelangt war, haben wir den überzeugendsten Beweis von dem Einflusse, den sie von Homer erfuhr. Denn man wird es wohl dem Pheidias selber glauben müssen, dass er das Ideal seines Olympischen Zeus aus Homer geschöpft habe. Beauftragt mit diesem Werke [137]) „arbeitete seine Seele Tag und Nacht an der grossen Geburt; stieg vom grössten der Menschen zum Halbgott — vom Halbgott zum Gotte auf — strebte noch höher empor — aber hier — hier sank sie immer wieder. Die Idee des Olympischen Vaters konnte nicht durch Abstraktion noch Zusammensetzung gebildet werden; erscheinen musste sie ihm — und sie erschien ihm, da er sichs am wenigsten versah, — da er einst, über den

---

Neuere Künstler haben sich gleichfalls an homerischen Stoffen versucht. Ohne Werth ist das Kupferwerk zur Ilias von Crispin de Passe (Speculum heroicum principis omnium temporum poetarum Homeri etc. Ultraj. 1613. 4.), besser das von C. P. Marillier (L'Iliade d'Homère en XXIV planches. s. l. et a.). Bedeutend dagegen die Umrisse zu Homer, welche John Flaxmann, London 1795. herausgab; sie sind wieder aufgestochen von Riepenhausen (Göttingen 1803 sq. 2 Hefte mit 64 Platten. Berlin 1817.), von Schnorr (für Wolfs Homer. Lips. 1804 sqq.), von E. Schuler (Carlsruhe 1829. 8. 2 Hft. mit 73 Platten). B. Genelli Umrisse zum Homer, mit Erläuterungen von E. Förster. Stuttgart u. Tübingen 1844. 4. u. fol. 48 Bl. — Einzelne aus Homer geschöpfte Kunstwerke der neuern Zeit, deren Zahl unendlich ist, hier aufzuführen kann nicht meine Absicht sein. Auf einiges der Art von Giulio Romano, Primatice, Caravaggio, Antoine Coipel und Poussin macht der Graf Caylus in seinen Tableaux tirés de l'Iliade, de l'Odyssée d'Homère et de l'Enéide de Virgile Paris 1757. 8. p. XVIII sqq. aufmerksam.

[136]) O. Müller Archäol. §. 415.

[137]) Das Folgende sind Worte Wielands (Ueber die Ideale der griechischen Künstler, Werke Bd. XXIV. Leipzig 1796. p. 235. vgl. p. 183 sqq.)

Markt gehend, einen Rhapsoden das erste Buch der Ilias singen hörte. Im Vorübergehn trafen sein Ohr die drei berühmten und unübersetzlichen Verse, in welchen Zeus der flehenden Thetis die Gewährung ihrer Bitte mit dem Winke der Augenbrauen und des Hauptes, der den Olymp in seinen Tiefen erzittern macht, bestätiget. Diese Verse trafen sein Ohr, und siehe! auf einmal stand die himmlische Erscheinung vor seinem Geist." Und so schuf Pheidias jenes vielbewunderte Kunstwerk, welches den Alten wie eine leibhaftige Gottheit erschien und, nach Quintilians Ausdruck, der Religion ein neues Gewicht zu geben däuchte[138]). — Von dem Maler Euphranor wird gleichfalls erzählt, dass er den Zeus unter den Zwölfgöttern, die er für eine Halle im Kerameikos zu Athen malte, nach eben jenen homerischen Versen gebildet habe[139]); aber hätte er auch nur jene Statue des Pheidias kopiert, er würde schon dadurch zeigen, dass Homers Genius, zu Olympia in Gold und Elfenbein gezaubert, nachhaltend auf die Kunst gewirkt hat.

Aber die grösste Bedeutung Homers für die bildende Kunst liegt offenbar darin, dass er als der hauptsächlichste und bevorzugteste Repräsentant der epischen Poesie den griechischen Geist mit einer Fülle von klaren, anschaulichen, durchsichtigen und lebensvollen Gestalten bereicherte, die bei aller idealen Erhebung doch die Helden so weit im Menschlichen beliessen und die Götter so weit ins Menschliche hereinzogen, dass weder den einen noch den andern dadurch Abbruch geschah, wohl aber beide für eine sinn-

---

[138]) Quintil. Inst. Or. XII, 10. — Livius XLV, 28: (Aemilius Paullus) Olympiam adscendit. Ubi et alia quidem spectanda visa et Jovem velut praesentem intuens motus animo est. Itaque haud secus quam si in Capitolio immolaturus esset, sacrificium amplius solito adparari jussit.

[139]) Sch. A, 530. O. Müller Archäol. §. 140, 3.

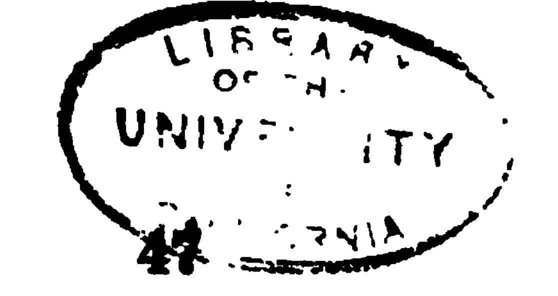
liche Darstellung befähigt wurden. Erst mussten die Vorbilder der Kunst geschaffen werden in geistiger Anschauung ehe die Kunst selbst sie darstellen konnte. Das Ideal geht der Ausführung voran und die geistige Schöpfung zieht die Vervollkommnung der äusserlichen Fertigkeiten nach sich, weil sie, lebhaft vor die Seele getreten und diese bewegend, nach Verwirklichung drängt. Was Homer in dieser Beziehung für die alte Kunst gewesen, ist mit wenigem kaum zu sagen. Durch ihn insbesondere, wie überhaupt durch die epische Dichtkunst, sind die alten Göttergestalten aus ihrer natursymbolischen Unbestimmtheit herausgearbeitet zu scharf gezeichneten geistigen Wesenheiten mit individuellem Charakter und durch sittliche Motive geleiteter Thätigkeit. Das religiöse Gefühl, welches ehedem, sich selber unklar und zerfahrend, nur in der Allgemeinheit des Symbols seinen Ausdruck und seine Befriedigung gefunden, schaute jetzt in den homerischen Göttern deutlich und in entsprechender Form, was ihm geahnt, nur dunkel vorgeschwebt hatte. Es begriff sich selbst darin. Das Symbol trat zurück, weil es nunmehr entbehrlicher geworden, und gab dadurch Reiz und Möglichkeit, diese in epischer Dichtung verklärten Götter in Stein und Metall zu verkörpern. Und mit den Helden war es nicht anders. Sie treten in einer leicht erkennbaren und verstandenen Individualität aus den Umgebungen hervor, in welchen sie sich bewegen; die Umrisse ihres Charakters und ihrer äussern Gestalt sind so scharf gezeichnet, beide heben sich in den homerischen Schilderungen so deutlich von der Folie ab, dass man bei ihnen kaum noch den Vergleich mit einem Relief wagen, sondern jeden einzelnen Helden als freistehende Statue, seine That oder seinen Verein mit andern als eine künstlerische Gruppe bezeichnen darf. Dabei ist alles Einzelne so ausgeführt, man möchte sagen ausgemeisselt, dass die ganze

homerische Poesie als eine plastische bezeichnet werden kann und dem Künstler, der eine Gottheit oder einen Helden aus ihr darzustellen unternahm, fast nur die Mühe des Kopierens blieb.

Ueber diesem Plastischen in Homer darf man jedoch das Malerische nicht übersehen [140]). Es ist wenig davon zu sagen, weil es auf der Hand liegt und dem dafür empfänglichen Leser sich überall darbietet. „Im Homer ist alles gemalet und zur Malerei erdichtet und geschaffen." Wenn dies Wort Winckelmanns auch seine Einschränkung leiden muss, so bleibt es doch in der Hauptsache wahr und spricht nur ein Urtheil aus, welches schon die Alten in dieser Rücksicht über Homer gefällt haben. „Homer, sagt Cicero (Quaest. Tusc. V. 39, 114), soll blind gewesen sein. Aber seine Gemälde, nicht seine Dichtungen sehen wir. Welche Gegend, welche Küste, welcher Ort Griechenlands, welche Art und Gestalt des Kampfes, welche Schlachtordnung, welches Ruder, welche Bewegung der Menschen, der Thiere ist nicht so ausgemalt, dass, was der Dichter etwa nicht selbst gesehen hat, er doch so darstellt, dass wir es sehen." Somit kann Homer als derjenige betrachtet werden, welcher, indem er den Malern des Alterthums neben einer Fülle von Stoff auch durch die Klarheit, das Durchsichtige und Anschauliche seiner Schilderungen, die Wahrheit in seiner Darstellung der Natur und der Menschen als Vorbild und Richtschnur der zeichnenden Kunst sich selber darbot, von dem wesentlichsten Einflusse auf Form und Inhalt der antiken Malerei gewesen ist. Man hat sehr oft den Einfluss der Religion auf die alte Kunst zum Gegenstande ausführ-

---

[140]) Einige feine Bemerkungen hierüber macht Herder Krit. Wälder. I. Absch. 16 u. 17. (Werke. 1829. Bd. XIII. p. 194—212). vgl. Ps. Plutarch. Vit. Hom. cp. 216.



licher Untersuchungen gemacht; es würde sich nicht minder der Mühe lohnen und ein reiches Material ist dazu da, im ganzen und einzelnen den Einfluss nachzuweisen, den Homer auf die Kunst des Alterthums gehabt hat. Hier habe ich mich mit diesen allgemeinen Andeutungen begnügen müssen [141]).

Die bisherige Erörterung hat das Verhältniss Homers zu Religion, Staat und Kunst des Alterthums und seinen Einfluss hierauf betrachtet. Es bleibt noch übrig bei dem Verhältniss, in welchem Homer zur Wissenschaft des Alterthums stand, und bei der Bedeutung, die er für dieselbe gehabt hat, einige Augenblicke zu verweilen. Diese Bedeutung Homers für die Wissenschaft ist eine wesentlich andre, in mancher Beziehung sogar eine umgekehrte. Denn wenn die homerischen Gedichte in Rücksicht namentlich auf Religion und Kunst von einem gleichsam vorwärts wirkenden Einflusse waren, so ist derselbe für die Wissenschaft zum Theil als ein rückwirkender zu bezeichnen, insofern nemlich die Wissenschaft, nachdem sie als solche selbständig und unabhängig von Homer sich entwickelt hatte, gern auf ihn zurückging, man Behauptungen jeglicher Art durch Homers Ansehn zu stützen suchte und die erst in späterer Zeit gewonnenen Kenntnisse, die Elemente aller Wissenschaften schon in dem Dichter zu finden meinte. Man legte ihm daher ein ausgebreitetes, ja universelles Wissen bei [142]),

---

[141]) Ebenso wenig gehörte hierher die Frage nach dem Vorhandensein und Stande der Kunst bei Homer selbst, worüber man, ausser den betreffenden Paragraphen in O. Müllers Archäologie, noch vergleichen kann A. Hirt in Böttigers Amalthea. Bd. II, 52—61. J. G. Haym Ueber den Umfang der bildenden Kunst bei den Griechen in Bezug auf Homer. Lauban 1837. 4. Progr. — A. L. Enebom dissert. artes ex scriptis Homeri notas exhibens. Upsal. 1795. 4. kenne ich nicht.

[142]) Statt Vieler führe ich einen an Maxim. Tyr. diss. XXXII, 1.

glaubte ihn in allen Dingen erfahren, kundig der Astronomie, Physik und Medizin, des Ackerbaus nicht minder als des Kriegs- und Schiffswesens, der Geschichte und Geographie so sehr als des Rechts, der Philosophie und Musik. Die dies thaten gehörten freilich nicht zu den Verständigsten, aber es war ihrer die Mehrzahl[143]). Wir erkennen daran die grosse Liebe und Verehrung, die man für Homer hegte, und die gewichtige Stelle, die er im griechischen Leben einnahm. Beides offenbart auch jenes ungleich mehr zu billigende Verfahren, wissenschaftliche Sätze durch die Auctorität Homers zu bekräftigen. Nichts konnte eine Meinung mehr befähigen, bei dem Volke Eingang und allgemeine Anerkennung zu finden, als ihre Uebereinstimmung mit der Aeusserung eines Dichters, der bereits seit Jahrhunderten in den Geist des Volkes übergegangen, eng mit ihm verwachsen war. Wir haben daher bei dem Verhältnisse Homers zur Wissenschaft auf zweierlei zu achten: auf das was man in ihn hineintrug und so in ihm fand, und auf das was man zur Unterstützung des Eigenen aus ihm entnahm. Als drittes kommt der wirkliche Einfluss hinzu, den

---

p. 116 Reisk.: *πάντα ἐπεσκόπει* [*Ὅμηρος*], *ὅσα οὐρανοῦ κινήματα, ὅσα γῆς παθήματα, θεῶν βουλάς, ἀνθρώπων φύσεις, ἡλίου φῶς, ἄστρων χορόν, γενέσεις ζώων, ἀναχύσεις θαλάττης, ποταμῶν ἐκβολάς, ἀέρων μεταβολάς, τὰ πολιτικά, τὰ οἰκονομικά, τὰ πολεμικά* (vgl. Xenoph. Symp. IV, 6. 7. Aristoph. Ran. 1034 sqq.), *τὰ εἰρηνικά, τὰ γαμήλια, τὰ γεωργικά, τὰ ἱππικά, τὰ ναυτικά, τέχνας παντοίας, φωνὰς ποικίλας, εἴδη παντοδαπά, ὀλοφυρομένους, ἡδομένους, πενθοῦντας, ὀργιζομένους, εὐωχουμένους, πλέοντας.* vgl. Strab. III. p. 157.

[143]) Sie haben in neuerer Zeit viele Nachfolger gefunden, von welchen am ausführlichsten gewesen ist Jac. Fr. Reimmann Ilias post Homerum h. e. incunabula omnium scientiarum, ex Homero eruta et systematice descripta. Lemgov. 1728. 8. — Die Abhandlung von Matth. Norberg de ingenio Homeri (Select. Opusc. acad. P. II. Lond. Goth. 1818. 8. p. 450—495), die von §. 7. ab hier einschlägt, ist mehr als mangelhaft.

er auf die eine oder andre Wissenschaft gehabt hat, namentlich auf Geschichte und Geographie. Betrachten wir dies im einzelnen.

Es bedarf keines grossen Scharfblickes, um einzusehen, dass Homer kein Philosoph ist und daher für die Philosophie nur von sehr untergeordneter Bedeutung sein konnte. Gleichwohl hat man einen Philosophen aus ihm gemacht [144])

---

[144]) Ausser gelegentlichen Aeusserungen hierüber (z. B. Dionys. Hal. ad Pomp. I, 13. schol. Aesch. Timarch. §. 141. Maxim. Tyr. X, 3. p. 171 Reisk. Senec. Ep. 88: nisi forte tibi Homerum philosophum fuisse persuadent, cum his ipsis quibus colligunt negent. Nam modo *Stoicum* illum faciunt, virtutem solam probantem et voluptates refugientem et ab honesto ne immortalitatis quidem pretio recedentem; modo *Epicureum*, laudantem statum quietae civitatis et inter convivia cantusque vitam exigentis; modo *Peripateticum*, bonorum tria genera inducentem; modo *Academicum*, incerta omnia dicentem. Apparet nihil horum esse in illo, cui omnia insunt; ista enim inter se dissident.) zeigen dies die Schriften des Maximus aus Tyros (s. not. 126), *Favorinus* περὶ τῆς Ὁμήρου φιλοσοφίας (Suid. s. v. Er lebte unter Trajan und Hadrian), *Longinus* εἰ φιλόσοφος Ὅμηρος (Suid. Ihn liess, als einen Anhänger der Königin Zenobia, Aurelian im J. 273 tödten), *Oinomaos* περὶ τῆς καθ' Ὅμηρον φιλοσοφίας (Suid. Etwas älter als Porphyrios), *Porphyrios* περὶ τῆς Ὁμήρου φιλοσοφίας (Suid. s. v.). — Die neuern Gelehrten haben sich diese homerische Philosophie nicht weniger angelegen sein lassen: Joh. G. Dieterich (resp. J. A. Roth) de philosophia Homeri. Vitemb. 1704. 4. — Reimmann a. a. O. (not. 143). — C. G. Ehrenhaus de Homero philosophandi magistro. Annaberg. 1765. 4. — Joh. Floder Spec. philosophiae Homericae. Upsal. 1766. 4. (abgedr. in Stosch Museum critic. Lemgov. Vol. I. 1774. 8. p. 420—498). — G. de Rochefort Examen de la philosophie d'Homère (vor seiner Uebersetzung der Ilias. Paris 1772. 8. Tom. I, 89—142). — Binault Homère et sa philosophie (in der Revue des deux mondes. 1841. Mars). — A. E. Delachapelle de Homeri sapientia commentatio. s. l. 1842. 8. (Promotionsschrift von Caen, gedruckt zu Cherbourg). — Auch einzelne Zweige der homerischen Philosophie sind behandelt z. B. die Moral von G. Stolle (resp. Hagemann) diss. an Homerus fuerit philosophus moralis. Jenae. 1714. 4. Zum Theil nur schlagen hier ein die Schriften von M. C. af Rosenstein artificii Homerici in exprimendis animae adfectionibus specim. I et II. Upsal. 1789. 8.

und einen grossen Theil der von den späteren Philosophen aufgestellten Sätze als aus Homer entnommen oder schon in ihm vorhanden zu erweisen gesucht [145]). Wenn *Thales* als den ewigen Urgrund des Entstehens und Vergehens der Dinge das Wasser setzte, aus welchem alles werde und in welches alles sich wieder auflöse, so führte man als Vorgänger den Homer an, der Okeanos und Tethys die Erzeuger der Götter nennt, von dem Okeanos sagt, dass er Allen Dasein gegeben [146]). Wenn *Xenophanes* Erde und Wasser als die beiden Urstoffe betrachtete, so hatte dies schon Homer in der Verwünschung des Menelaos (*H*, 99) ausgedrückt „Möchtet ihr all' insgesamt zu Erd' und Wasser zergehen," denn dies bedeute die Auflösung in die Elemente, aus denen alles entstanden [147]). Die Opposition, in der Xe-

---

M. Butturini Omero pittore delle passione umane. Milano. 1802. 4. Verständiger und brauchbarer ist die Psychologie bearbeitet von C. W. Halbkart Psychologia Homerica. Züllichav. 1796. 8. und E. L. Hamel de psychologia Homeri. Paris. 1833. 8., besondre Punkte derselben von J. Ch. Henrici (de immortalitate animi Homerici commentatio. Vitteb. 1786. 4.), F. W. Sturz (de vestigiis doctrinae de animi humani immortalitate in Homeri carminibus. Proll. III. Gerae. 1795—1797. 4.), G. Gadolin (diss. academica Homerica nonnulla animae nomina explicans. Upsal. 1804. 4.), J. C. Ihling (de vocabulo κηρ in Homeri Hesiodique carminibus. Proluss. III. Meining. 1814—1816. 4.), K. H. W. Völcker (Ueber die Bedeutung von Ψυχή und Εἴδωλον in der Il. u. Od. als Beitrag zu der Homerischen Psychologie. Giessen 1825. 4.), K. G. Helbig (de vi et usu vocabulorum φρένες, θυμός similiumque apud Homerum. Dresd. 1840. 4.). Hier darf ich auch wohl eine interessante Schrift nennen von C. A. Thortsen de physiognomia Homeri. Havn. 1836. 8.

[145]) Man vergleiche, was zunächst liegt, Ps. Plutarch. Vit. Hom. 122 sqq.

[146]) Ξ, 201. 246. Justin. Mart. coh. ad Graec. cp. 2. p. 7. Paris. Ps. Plutarch. Vit. Hom. cp. 93. Plutarch. de plac. phil. I, 3. p. 875 E. F. vgl. Schömann comparatio theogoniae Hesiodeae cum Homerica. Gryphisvald. 1847. 4. p. 7.

[147]) Ps. Plutarch. Vit. Hom. cp. 93. Sext. Emp. adv. math. X, 313 sq. Sch. H, 99.

nophanes zu Homer stand [148]), hinderte an dieser Zurückführung von Sätzen des Philosophen auf Aussprüche des Dichters eben so wenig, als bei *Pythagoras* und Herakleitos. Zwar hatte jener erzählt, er habe in der Unterwelt die Seele des Hesiod mit ehernen Fesseln an eine Säule gebunden, die des Homer an einem Brunnen aufgehängt und mit Schlangen umgeben gesehn wegen der vielen schändlichen Dinge die sie von den Göttern ausgesagt [149]); aber er hatte doch auf der andern Seite die homerischen Verse von Euphorbos (*P*, 51 sqq.) besonders geliebt und zur Leier gesungen und geglaubt, dass dieses Euphorbos Seele die seinige sei [150]). Berücksichtigte man ausserdem noch, dass er einen Freund aus dem Geschlechte des Kreophylos hatte, welches wir später als in engster Verbindung mit den homerischen Liedern stehend kennen lernen werden [151]): so mochte man sich wohl schon äusserlich berechtigt genug halten einen Einfluss Homers auf pythagorische Philosophie anzunehmen und meinte diesen zu erkennen in der Lehre von der Unsterblichkeit und Wanderung der Seele, von den Zahlen und der Musik, in dem pythagorischen Schweigen und einzelnen Aeusserungen [152]). — *Herakleitos* hatte gesagt, Homer sei werth aus den Agonen hinausgeworfen und gepeitscht zu werden [153]), und den Dichter getadelt wegen des Wunsches, dass aller Streit unter Göttern

---

[148]) S. not. 31. vgl. die Anekdote von Hieron bei Plutarch. Apopht. p. 175 C.

[149]) Diog. Laert. VIII, 21.

[150]) Porphyr. Vit. Pyth. cp. 26. Jamblich. Vit. Pyth. cp. 14. Herakleides Pontikos bei Diog. Laert. VIII, 4 sq. und dazu Menage p. 349. vgl. Lucian. Gall. 13.

[151]) Zweites Buch. Zweiter Abschn. Kapit. II. §. 4.

[152]) Ps. Plutarch. Vit. Hom. cp. 122. 125. 145. 147. Jamblich. Vit. Pyth. cp. 25. 28.

[153]) Diog. Laert. IX, 1.

und Menschen vernichtet werden möge (Σ, 107), denn der Krieg sei aller Dinge Vater[154]); dennoch wusste man seinen ewigen Fluss der Dinge auch schon bei Homer zu finden[155]). Und von *Empedokles*, den Aristoteles Ὁμηρικὸς genannt (not. 52), führte man die Lehre von den vier Elementen und ihren bewegenden Kräften, der einigenden Freundschaft und dem trennenden Streite, auf Homer zurück, der gleichfalls zuerst das Blut für den Sitz der Erkenntniss erklärt hätte[156]). Nachdem ich noch von *Sokrates*, der sich in den Schriften des Xenophon und Platon als einen grossen Verehrer Homers zeigt, bemerkt habe, dass man auch einen Theil seiner Weisheit aus diesem Dichter ableitete[157]), schliesse ich diese Anführungen, da man, wenn man sie vollständig geben wollte, fast jeden einzelnen Philosophen nennen müsste[158]). Statt dieser will ich lieber derjenigen gedenken, die sich durch ihre Beschäftigung mit Homer oder ihre Liebe zu ihm ausgezeichnet, oder auf ihn als Gewährsmann berufen haben. Von jenen sind *Platon* (not. 7) und *Antisthenes* (not. 114), beiläufig auch *Xenokrates* (not. 14) schon genannt. Ihnen gesellt sich *Diogenes* aus Sinope, der bekannte Kyniker zu, nicht weil er sich über die Grammatiker verwunderte, die des Odysseus Leiden erforschen, aber ihre eigenen nicht kennen[159]),

---

[154]) Plutarch. Is. et Osir. cp. 48 p. 370 D. Simplic. zu Aristot. Categ. p. 104 B.

[155]) Vgl. Plat. Theaet. p. 160 D.

[156]) Ps. Plutarch. Vit. Hom. cp. 99. 101. Heraclit. Alleg. Hom. cp. 49. 69. Porphyr. bei Stob. Ecl. Phys. p. 1024 sq.

[157]) Vgl. Dio Chrysost. Or. LV. p. 282 sqq. Reisk. περὶ Ὁμήρου καὶ Σωκράτους.

[158]) S. Senec. Ep. 88 (not. 144) und Ps. Plutarch. Vit. Hom. cp. 93—150.

[159]) Diog. Laert. VI, 27. Dieser Ausspruch wird auch dem Philosophen *Bion*, einem Schüler Theophrasts, beigelegt (Stob. IV, 54),

sondern weil der häufige Gebrauch, den er im Leben von homerischen Versen machte [160]), ein fleissiges Studium des Dichters voraussetzen lässt und zugleich eine Liebe desselben, welche er auf seinen Schüler *Menandros*, der den Beinamen *Δρυμὸς* führte und als Bewunderer Homers bezeichnet wird [161]), übertragen zu haben scheint. Ferner *Pyrrhon* der Skeptiker, ein grosser Verehrer Homers, von dem er einige Aussprüche viel im Munde zu führen pflegte und aus dem manche sogar den Ursprung der skeptischen Philosophie ableiteten [162]). Seines Schülers *Timon* ist früher gedacht (not. 81); einen andern, den *Hekataios* aus Abdera werden wir später mit homerischen Studien beschäftigt sehn. Als Freunde und Bewunderer Homers werden uns ausserdem noch genannt die beiden Akademiker *Krantor* und *Arkesilaos* [163]), der Megariker *Menedemos* [164]), endlich der Stoiker *Chrysipp*, der nicht blos im zweiten Buche seiner Schrift über die Natur der Götter auch die homerischen Mythen in einer Weise mit seinen stoischen Ansichten von den Göttern in Einklang zu bringen bemüht war, dass dieser Dichter ein Stoiker gewesen zu sein schien [165]), sondern auch sonst sehr häufig auf Stellen von Dichtern und namentlich Homers sich berief [166]). Doch ich komme hiermit in ein Gebiet, dessen Betrachtung später einen passenderen

---

der als Parode (Diog. Laert. IV, 52 vgl. 47) und Tadler Homers (Sch. Horat. Ep. II, 2, 60) genannt wird.

[160]) Diog. Laert. VI, 52. 53. 55. 57. 66. 67.

[161]) Diog. Laert. VI, 84 θαυμαστὴς Ὁμήρου.

[162]) Diog. Laert. IX, 67. 71. Sext. Emp. adv. mathem. cp. 13. p. 274 sq. 278 Fabric.

[163]) Diog. Laert. IV, 26. Hesych. Miles. p. 32 Orell. — Diog. Laert. IV, 31.

[164]) Diog. Laert. II, 133.

[165]) Cicer. N. D. I, 15.

[166]) Galen. Opp. Tom. I. p. 225. 273 Basil. tadelt ihn deshalb.

Platz haben wird. Hier will ich nur soviel bemerken, dass die Untersuchungen der alten Philosophen über religiöse Gegenstände vorzugsweise an Homer sich anschlossen und dieser daher auch insofern, als seine Mythen und seine Darstellung der Götter in den Kreis philosophischer Discussionen gezogen wurden, von nicht untergeordneter Bedeutung für die Philosophie gewesen ist.

Betrachten wir das Verhältniss Homers zur Geschichtschreibung, so zeigt sich uns dasselbe als ein durchaus inniges und zwar in zwiefacher Hinsicht. Denn da Homer das älteste Denkmal der griechischen Litteratur war und als die älteste Quelle der Geschichte angesehen wurde, so war er einerseits für die von ihm behandelten oder erwähnten und für wirklich gehaltenen Thatsachen der Gewährsmann, dem man vertrauend folgte, durch welchen man die anderweitig erhaltenen Ueberlieferungen berichtigte, von dem man nur im einzelnen bei weiter vorgeschrittenem Urtheil abzuweichen sich erlaubte und der durch diese seine bevorzugte Stellung eine grosse Reihe von geschichtlichen und biographischen Untersuchungen veranlasste, die einen nicht unbedeutenden Theil der alten Geschichtschreibung ausmachen. Andrerseits aber ist Homer für die Geschichtschreibung dadurch von Einfluss gewesen, dass er auch für die Form der Darstellung als Vorbild diente. Ob für alle Historiker, mag man bezweifeln, aber beim *Herodot*, dem Vater der Geschichte, ist es wenigstens sehr sichtlich. Schon gleich der Standpunkt, von dem aus er seine Geschichte zu schreiben unternimmt, ist so zu sagen ein homerischer, indem er die Perserkriege, wie die homerischen Gedichte den troischen Krieg, als einen welthistorischen Conflict Asiens und Europas, der Barbaren und Hellenen auffasst. Bei der Darstellung desselben verfährt er mit eben jener behaglichen Breite und süssen nestori-

schen Geschwätzigkeit, welche dem Epos eigen ist, und ergeht sich, gleich diesem, in den mannigfaltigsten Episoden. Ueber dem Ganzen aber, durchzogen von dem lebendigen Glauben an die Götter und ihrem Eingreifen in die menschlichen Angelegenheiten, schwebt als eine andere *βουλὴ Διὸς* das Gefühl von der strafenden Gerechtigkeit der Götter und ihrem Neide, der nicht gestattet, dass der schwache Mensch über das Mass, das ihm gesetzt ist, in stolzer Ueberhebung schreite. So gewinnt die Darstellung des Herodot zugleich jenen leisen Anhauch von Melancholie, die auch bei Homer durch alle Freudigkeit des Lebens mahnend hindurchschimmert und nach dem Ausdruck des Aristoteles ein Erbtheil erhabener Seelen ist[167]). Findet das eben Gesagte in gleicher Weise auf *Thukydides* keine Anwendung, so haben doch schon die Alten von ihm bemerkt, dass er ein eifriger Nachahmer Homers gewesen sei[168]). Wodurch sie dies begründeten, wissen wir nicht und ist für uns schwer einzusehen; aber sie fanden es und hatten somit an den beiden

---

[167]) Ueber die Nachahmung Homers durch Herodot vgl. die beiden Abhandlungen von G. de Rochefort Combien Hérod. s'est attaché à imiter Homère u. Sur Hérod. comparé à Homère (Mém. de l'Ac. des Inscr. Tom. XXXIX. p. 1—28. 29—53) und C. A. Böttiger De Herodoti historia ad carminis epici indolem propius accedente Prolus. I et II. Vimar. 1792 sq. (Opusc. latin. ed. Sillig. p. 182—193. 193—206, und vorher schon in Ruperti u. Schlichthorst Comment. philol. Tom. I. P. 1. p. 41 sqq. P. II. p. 54 sqq. abgedruckt).

[168]) Marcellin. Vit. Thucyd. 35: *Ζηλωτὴς δὲ γέγονεν ὁ Θουκυδίδης εἰς τὴν οἰκονομίαν Ὁμήρου.* — 37: *μάλιστα δὲ πάντων ἐζήλωσεν Ὅμηρον καὶ τῆς περὶ τὰ ὀνόματα ἐκλογῆς καὶ τῆς περὶ τὴν σύνθεσιν ἀκριβείας, τῆς τ' ἰσχύος τῆς κατὰ τὴν ἑρμηνείαν καὶ τοῦ κάλλους καὶ τοῦ τάχους.* Diese Ansicht ist wahrscheinlich aus Didymos, aber schwerlich von ihm, dem wüsten Compilator. Daher und obgleich sie übertreibt finde ich das Urtheil, welches Ritter Didymi Opusc. p. 26 fällt (in hoc facilius litteratum hominem et ab Homeri lectione recentem quam simplicis ac sani iudicis sententiam offendimus) nicht ganz begründet.

Koryphäen ihrer Geschichtschreibung Zeugen von dem Einflusse Homers auch auf diese Wissenschaft.

Um schliesslich noch das Verhältniss Homers zur Geographie zu berühren, so ist bekannt, dass man im Alterthume dem Dichter eine ausgebreitete geographische Kenntniss zuschrieb, die man zum Theil durch grosse Reisen, welche man ihn unternehmen liess, erklärte. Ursprünglich war dies vom Volksglauben ausgegangen. Nachdem man sich in Unteritalien und auf Sicilien angesiedelt hatte, glaubte man dieselben Orte und Gegenden zu bewohnen, wo einst Odysseus umherirrte, und liess es sich besonders angelegen sein die homerischen Lokalitäten in der neuen Heimat wieder zu finden und die angeblich ermittelten mit den homerischen Namen zu benennen. Dieser Volksglaube fand sehr bereitwillige Aufnahme in die Litteratur überhaupt und in die Geographie insbesondre. Die Uebereinstimmung, die man zwischen den Beschreibungen Homers und der Wirklichkeit fand und, wie gesagt, nur aus des Dichters Reisen und seinen dabei gewonnenen Kenntnissen erklären zu können glaubte, bewirkte dass man ihn in allen geographischen Dingen als einen Gewährsmann betrachtete und ihm, wie in der Geschichte, so auch in der Erdbeschreibung folgte [169]). Und nicht allein in älteren Zeiten. *Kallimachos* theilte ganz die Volksmeinung, dachte sich den Odysseus im Mittelmeere umherirren, hielt eine kleine Insel bei Melite für die Insel der Kalypso, Kerkyra für Scheria das Land der Phaieken und meinte, Homer habe nichts erdichtet, sondern alles so genommen, wie es wirklich sei und ihm überliefert worden. Wenn sich hiergegen einsichtige Män-

---

[169]) Vgl. F. A. Ukert Bemerkungen über Homers Geographie. Weimar 1814. 8. p. 5 sqq. Lehrs de Aristarch. stud. Hom. p. 242 sqq. Welcker Kl. Schriften. Th. II, 46 sqq.

ner z. B. *Eratosthenes*, *Aristarch* und *Apollodor* erhoben und die Ansicht vertheidigten, dass bei aller sonstigen genauen Bekanntschaft Homers mit Hellas und den zunächst liegenden Ländern die Irrfahrten des Odysseus ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit beschrieben und ganz allgemein im westlichen Meere gedacht seien, so fanden sie doch wenig Beifall und Nachfolge, indem die meisten der alten Ansicht, welche dem Volksglauben entsprach, huldigten, einige sogar so weit gingen, dass sie wie *Krates* und *Poseidonios* all das geographische Wissen der spätern Zeit, Kenntniss der Sphäre, Pole, Zonen u. s. w. dem Dichter beilegten [170]. Dazu liessen sich nun freilich die besonneneren Geographen nicht verleiten; aber *Strabo* hält doch daran fest, dass Homer getreu beschreibe, einiges nur ausgeschmückt oder Lokale bloss verändert habe, im allgemeinen jedoch ein zuverlässiger Berichterstatter sei über die Lage und Beschaffenheit der Orte, deren in seinen Gedichten Erwähnung geschieht. Und diese Ueberzeugung, die von wesentlichem Einfluss auf die Geographie gewesen ist, hat fort und fort geherrscht, selbst bis auf unsre Tage [171].

---

[170]) Folgerecht verwarf daher Krates nicht blos den ἐκτοπισμὸς des Eratosthenes, sondern auch die Ansicht von dem Umherirren des Odysseus ἐν τῇ ἔσω θαλάσσῃ, und nahm vielmehr einen ἐξωκεανισμὸς an, ein Umherirren ἐν τῇ ἔξω θαλάσσῃ. vgl. Gell. N. A. XIV, 6. Senec. Ep. 88, welche zeigen wie sehr diese Fragen die Gelehrten beschäftigten.

[171]) Dieser τοπισμός, um so zu sagen, liegt fast allen hierhergehörigen Reisebeschreibungen zu Grunde und den meisten Schriften über homerische Geographie, von denen ich bei dieser Gelegenheit einige anführen will. Von den nachgelassenen Abhandlungen Gisb. Cuper's über homerische Geographie (s. Hist. de l'Acad. des Inscr. Tom. II. p. 556 ed. 8.), ist meines Wissens nichts bekannt geworden. Reimmann Ilias post Hom. (not. 143) p. 244—558 hat keinen Werth. Bedeutend sind auch nicht die drei durch eine Preisaufgabe der Universität Göttingen veranlassten Schriften von C. T.

Ich führe diese Betrachtungen über Homers Einfluss auf Leben, Kunst und Wissenschaft der Griechen nicht weiter aus, weil er ausserdem weniger bemerklich oder von geringerer Bedeutung ist und das Gesagte genügen wird um die Stellung der homerischen Gedichte im antiken Leben zu charakterisieren. Kann irgend eine Dichtung einer gleichen Bedeutung sich rühmen? irgend eine aufgezeigt werden, die so wie die homerische alle Lebensverhältnisse eines Volkes durchdrungen, belebt, gehoben hätte? Wohl giebt es manche, die an Form und Inhalt der Ilias und Odyssee sich ebenbürtig zur Seite stellen, aber nirgends und aus keiner Zeit haben wir ein zweites Beispiel eines so allseitigen praktischen Einflusses. Homer war, um in antiken Bildern zu reden, der Quell, dem die mannigfachsten Ströme, womit das griechische Leben befruchtet wurde, entsprangen; er glich einem Berge, dem alle Quellen und Flüsse und das ganze Meer entstammen; er war wie das Meer selbst, aus dessen unermesslichen Fluten

---

G. Schönemann de geographia Homeri. Gotting. 1787. 4. A. W. Schlegel de geographia Homerica. Hanover. 1788. 8. (wieder abgedruckt in seinen Opuscul. Lips. 1848. 8. p. 1—114). H. Schlichthorst geographia Homeri. Gotting. 1787. 4. — J. H. Voss Ueber die Gestalt der Erde nach den Begriffen der Alten (Erste Abtheil. im N. deutsch. Mus. 1790. St. 8. Beide in seinen Kritischen Blättern. Stuttgart 1828. 8. Bd. II, 127—244); Alte Weltkunde (Jen. Litt. Zeit. 1804. Krit. Bl. II, 245—414). F. A. Ukert s. not. 169. — G. F. Grotefend in Bertuch's Allg. geogr. Ephemerid. 1815. Bd. XLVIII, 3. p. 255 sqq. — A. A. Cammerer Ueber die Weltkunde des Homer im allgemeinen und über dessen Erdkunde im besondern. Kempten 1828. 4. — K. H. W. Völcker Ueber Homerische Geographie und Weltkunde. Hannover 1830. 8. — H. G. Brzoska de Geographia mythica Spec. I (commentat. de Homerica mundi imagine J. H. Vossii potissimum sententia examinata continens). Lips. 1831. 8. Spec. II. (comm. de C. H. G. Völckeri sententia omninoque de antiquissimorum poetarum graecor. fingendi ratione cont.). Jen. 1832. 8.

alles Land, alle Ströme, Seen und Quellen ihre Nahrung schöpfen [172]).

Es erscheint daher nur als eine natürliche Folge, als die nothwendige Rückwirkung jener Stellung der homerischen Gedichte, dass man den Verfasser in höchsten Ehren hielt und ihm eine Bewunderung und Verehrung zollte, die sich bis zu wirklichem religiösen Dienste steigerte. Namentlich gilt dies von den Orten, welche auf den Ruhm, dass Homer bei ihnen geboren sei oder verweilt habe, Anspruch machten.

Viele Städte und Inseln schmückten ihre Münzen mit dem Bilde Homers [173]) und feierten seinen angeblichen Geburtstag. An diesem Tage ward auf Jos bei dem Grabe Homers eine Ziege geopfert [174]), auf Paros Homers Gedächtniss gemeinschaftlich mit dem des Archilochos begangen [175]). Von Argos sandte man alle vier Jahre, um den Dichter zu ehren, ein besonderes Opfer nach Chios [176]), bewies ihm aber daheim noch grössere Verehrung, indem man zu dem Opfermahle, welches man anstellte, Apollon und ihn als

---

[172]) Dionys. Halic. de compos. verb. p. 27, 46 Sylb. Manil. Astronom. II, 9 sqq. Ovid. Amor. III. 9, 25. Longin. de sublim. XIII, 3. Quintilian. Inst. X, 1.

[173]) So *Smyrna* (Eckhel Doctr. numm. II, 541 sq. Mionnet descr. de médailles antiques. Tom. III, 191 sqq. Suppl. Tom. VI, 303 sqq.), *Jos* (Eckhel II, 329. Mionnet II, 316 sq. Suppl. IV, 391. vgl. Pet. Burmann Comm. ad numm. Sic. p. 443. Addend. p. 612 E.), *Chios* (Mionnet III, 274), *Kyme* (Mionnet Suppl. VI, 15), *Kolophon* (Mionnet III, 76. 83), *Amastris* (Mionnet II, 390 sq. 394. Suppl. IV, 553), *Larissa* (Mionnet Suppl. III, 294. vgl. mit V, 576. not. a.), *Laodikeia* (Mionnet IV, 320), *Prusias* (Mionnet II, 489), *Nikaia* (Mionnet II, 456) u. a. Vgl. noch Rasche Lexic. univ. rei nummar. Tom. II, 1. p. 348 sq.

[174]) Varro bei Gell. N. A. III, 11.

[175]) Brunck Anal. II, 120. no. 45, 5. Anthol. Pal. XI, 20.

[176]) Hom. et Hesiod. cert. p. 325, 16 Göttl.

Gäste lud [177]). In Smyrna befand sich eine dem Homer geweihte Bibliothek und ein sogenanntes Homereion, das eine viereckige Säulenhalle und in derselben einen Tempel und ein Bild Homers enthielt [178]). Einen Tempel erbaute auch Ptolemaios Philopator zu Alexandrien dem Homer und umgab denselben mit den Bildern der Städte, die sich um den Dichter stritten [179]). Diese göttliche Verehrung Homers, hervorgerufen durch die Vortrefflichkeit der Gedichte, für deren Verfasser er galt, und durch den grossartigen Einfluss, den er in der griechischen Welt ausübte, beschränkte sich sicherlich nicht auf die genannten Orte, obgleich wir nur über sie Nachricht haben; vielmehr lässt sich mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen, dass sie sich sehr weithin erstreckte und an manchem Orte sehr tiefe Wurzeln geschlagen hat. Daher denn die christliche Secte der Karpokratianer, denen die Taufe nur wenig von ihrer heidnischen Gesinnung genommen hatte, in ihrem Kulte die Verehrung Homers mit der von Christus verband [180]).

Hinter dem Leben blieb die Kunst nicht zurück. Sehen wir von der Dichtkunst ab, der eine Verherrlichung Homers am nächsten lag und die ihren Tribut auch nicht schuldig geblieben ist, so sind hier zwei plastische Denkmale zu

---

[177]) Aelian. V. H. IX, 15.

[178]) Strab. XIV, 646. Cic. pro Arch. cp. 8.

[179]) Aelian. V. H. XIII, 21. vgl. Lucian. Encom. Dem. cp. 2.

[180]) Augustin. c. haer. cp. 7 erzählt dies zwar nur von einer Anhängerin jener Secte, der Marcellina; indess da die Karpokratianer auch den Pythagoras, Plato, Aristoteles u. a. (Iren. c. haer. I, 24), besonders den Sohn ihres Stifters, den Epiphanes auf Same, der Insel des Odysseus, von wo er durch seine Mutter herstammte (Clem. Alexdr. Strom. III. p. 428. G. H. L. Fuldner de Carpocratianis in Ilgen's histor. theol. Abhdl. Dritte Denkschr. u. s. w. Leipzig 1824. p. 272 sqq.), göttlich verehrten: so scheint die im Text ausgesprochene und schon von andern aufgestellte Ansicht hinlänglich gesichert.

nennen, welche die Vergötterung Homers zum Gegenstande haben. Das eine derselben ist ein schönes Basrelief von weissgelblichem Marmor, welches in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts auf der Via Appia, in der Nähe von Albano gefunden wurde [181]) und durch eine Inschrift den Archelaos aus Priene als Verfertiger angiebt. In vier Streifen eingetheilt zeigt es zuoberst den Zeus auf einem Felsen sitzend, darunter in zwei Reihen die neun Musen nebst Apollon, dem eine Frau und ein Mann zur Seite stehen, wovon jene die Pythia ist, dieser verschieden erklärt wird, für Bias, Olen und einen Priester. Der unterste Streif stellt den Homer auf einem Throne dar, hinter ihm stehn *Οἰκουμένη*, die ihn kränzt, und *Χρόνος*, der zwei Rollen in den Händen hält, zum Zeichen dass alle Welt die Herrlichkeit der homerischen Dichtungen anerkennt und sie alle Zeiten überdauern werden. Zu beiden Seiten des Thrones

---

[181]) Es ist seitdem vielfach abgebildet und erklärt worden, zuerst von Ath. Kircher Latium. Amstelod. 1671. fol. p. 81 sqq. Gisb. Cuper Apotheosis vel consecratio Homeri. Amstelod. 1683. 4. Schott Explication nouvelle de l'apothéose d'Hom. Amsterd. 1714. 4. Museum Pio-Clement. Tom. I. Tav. adj. B. Millin Gallerie mythol. Tab. CXLVIII. no. 548. vgl. Winckelmann Gesch. d. Kunst. B. IX. Kp. 2. §. 43 sq. Den Aufsatz von Moreau de Mautour Reflexions sur une estampe, qui représente une partie de l'apothéose d'Hom. et qui est gravée et rapportée dans la vie de ce poëte au commencement de la traduction de l'Il. par M. Dacier (Continuation des Mém. de litt. et d'hist. Tom. VII, 2. p. 429 sqq.) kenne ich nicht; aber L. Castilhon l'apothéose d'Homère (Premier recueil phil. et litt. de la soc. typogr. de Bouillon. 1769. 8. p. 39—77) ist ein matter poetischer Erguss in Prosa, der mit unserem Denkmale nichts zu schaffen hat. Uebrigens befand sich dasselbe bis 1819 im Palaste Colonna zu Rom und kam dann für 1000 Pf. Sterl. ins britische Museum, s. Nöhden im Kunstbl. 1821. no. 70 sq. — Ganz neuerdings hat Dr. Braun in Rom diese Apotheose galvanoplastisch in Kupfer darstellen lassen und mit einigen erklärenden Bemerkungen begleitet.

knieen zwei allegorische Figuren, welche die Ilias und Odyssee bedeuten, sowie zwei Mäuse an dem Fussschemel auf die Batrachomyomachie zu gehen scheinen. Vor dem Dichter steht als Opferknabe der Mythos, die Geschichte opfert auf einem runden Altar, die Poesie hält zwei Fackeln in die Höhe, die Tragödie, Komödie und die Tugend haben anbetend die Hände erhoben und sind andächtig gefolgt von der Natur, der Erinnerung, Treue und Weisheit. — Die zweite Darstellung der Vergötterung Homers findet sich auf einem silbernen Gefässe, welches in Herculanum ausgegraben wurde und gegenwärtig in Neapel aufbewahrt wird [182]). Die Komposition ist sehr einfach. Wir sehen den Dichter von einem Adler, auf dem er sitzt, emporgetragen werden; rechts und links von ihm ruhen auf Arabeskenwindung zwei Personen, die als Ilias und Odyssee charakterisiert sind, jene durch kriegerische Rüstung, diese durch Ruder und Schiffermütze.

Halten wir zu diesen Denkmälern, welche nur der Ausdruck einer allgemeinen Gesinnung sind, die grosse Menge von Statuen Homers jeglicher Art, die im Alterthum vorhanden gewesen sein müssen [183]), da noch auf uns eine so bedeutende Anzahl davon gekommen ist, so gewinnen wir die Ueberzeugung, dass kein Dichter je eine solche Stellung eingenommen, keiner je einen solchen Einfluss auf ein ganzes Volksleben ausgeübt hat, aber auch keiner je so hoch geachtet und geehrt worden ist als Homer. Wer den Ho-

---

[182]) vgl. Winckelmann a. a. O. §. 43. not. Sendschr. von d. herk. Entd. §. 77. Gerhard u. Panofka Neapels antike Bildwerke p. 439. Millingen Un. Mon. II, 13. Tischbein Homer nach Antik. no. 3. Millin G. M. CXLIX, 549 u. A.

[183]) So befand sich eine im Pronaos des Tempels zu Delphoi (Pausan. X. 24, 2); in Kolophon (Plutarch. V. Hom. cp. 4); in Olympia (Pausan. V. 26, 2).

mer nicht liebt ist wahnsinnig; dies Wort eines alten Schriftstellers spricht ganz die Ansichten und Gefühle der Griechen aus, obgleich es auch unter ihnen einige wenige gegeben hat, die diesem Wahnsinn verfallen waren.

Darf man glauben dies griechische Volksleben recht zu begreifen ohne Homer? und wiederum Homer recht zu verstehen und zu erkennen ohne Rücksicht auf seinen Ursprung und seine Geschichte? Haben wir eine Sache nur dann wahrhaft begriffen, wenn wir bis zu ihren letzten Gründen durchgedrungen sind, so wird auch derjenige, dem die Erkenntniss des antiken Lebens am Herzen liegt, sich stets aufgefordert fühlen müssen, hinein zu dringen bis in den stillen Schoss, aus dem die ersten Keime der homerischen Gedichte hervorgesprosst sind, zu erforschen, welche pflegende Hand diese Keime zu so herrlichen Blüten zog, zu betrachten endlich, welche Schicksale dieselben nach ihrer Vollendung erfahren haben. Empfand man nicht zu allen Zeiten die Nothwendigkeit einer solchen geschichtlichen Betrachtung der homerischen Dichtungen, so lag die Schuld daran, dass man nicht im Zusammenhange Homers Stellung im alten Leben sich klar gemacht hatte. Andre mochten durch die grossen Schwierigkeiten, mit denen jene Betrachtung verbunden ist, abgeschreckt werden. Deshalb findet auch derjenige, welcher eine Geschichte der homerischen Poesie zu schreiben unternimmt, nur wenig Vorgänger in diesem umfassenderen Plane, indem von der übergrossen Menge auf Homer bezüglicher Schriften die meisten nur einzelne Punkte oder Abschnitte behandeln. Ich werde hier die anführen, welche bisher ähnlich, wie dies Buch es versucht, eine Geschichte der homerischen Poesie geliefert haben. Freilich ist die Aehnlichkeit nur eine sehr äusserliche und beschränkt sich wesentlich darauf, dass die frühern Schriften gleichfalls mit dem Ursprunge der home-

rischen Gedichte beginnen, ihre Geschichte im Alterthum erzählen und diese bis auf ihre Zeit fortführen.

Zuerst ist hier zu nennen Joh. Rud. Wetstein *Dissertatio inauguralis de fato scriptorum Homeri per omnia secula. Habita in Academia Basiliensi d. X Martii A. M. DC. LXXXIV.* Diese Schrift erschien als Anhang zu des Verfassers Buch *Pro graeca et genuina linguae Graecae pronuntiatione orationes apologeticae. ed. II. Basil. 1686. 8. p. 145—168.* Umfang und Zweck dieser akademischen Rede haben den Stoff auf das Allernothwendigste beschränken müssen, daher das Einzelne nur kurz und in seinen Hauptpunkten berührt ist. Gleichwohl wird man nicht leugnen können, dass für die damalige Zeit und die vorliegenden Verhältnisse diese Schrift nicht ohne Verdienst ist. Ja man findet zum Theil Angaben in ihr, die man anderwärts, wo man sie eher vermuthen sollte, vergeblich sucht. Der Verfasser steht natürlich noch ganz auf dem orthodoxen Standpunkte; ihm ist Homer der Dichter der Ilias und Odyssee und die Nachrichten des Alterthums über ihn gelten ihm für geschichtlich. Dass diese Schrift Wetsteins verhältnissmässig so wenig bekannt geworden ist — nur sehr selten findet man sie in Büchern aus dem Ende des siebzehnten und dem Anfange des folgenden Jahrhunderts angeführt —, liegt wohl daran, dass sie an einem ziemlich versteckten Orte bekannt gemacht und sehr bald von einem Nachfolger auf diesem Gebiete, der sie stark ausschrieb, verdrängt wurde.

Denn Ludolf Küster's *Historia critica Homeri. Traject. ad Viadr. 1696. 8.* enthält eigenes sehr wenig und ist in der Hauptsache als eine Compilation aus Wetstein und der mehrfach genannten Schrift Gisb. Cupers (s. not. 181) zu bezeichnen. Dennoch schreibe ich diesem Buche kein unbedeutendes Verdienst zu und finde es vollkommen ge-

rechtfertigt, dass Wolf es vor seiner Ausgabe der Ilias (Halae 1785. 8. p. XLIX—CXXXII) wieder hat abdrucken lassen. Natürlich ist dies Urtheil immer nur beziehungsweise zu verstehen, indem es heutiges Tags andre Bücher giebt, aus denen man sich besser über dieselben Gegenstände unterrichten kann; allein durch die Benutzung eines reichen von Cuper und Wetstein gesammelten Materials hat Küster seine Schrift für den Anfänger und auch wohl für manchen andern sehr brauchbar gemacht. All zu kurz ist die Geschichte Homers von der ersten Ausgabe an behandelt, indem sie nur etwas über zwei Seiten umfasst (p. CXXX sq. ed. Wolf.) und kaum mehr als ein blosses litterarisches Verzeichniss giebt.

Das ganze achtzehnte Jahrhundert hat keine Geschichte der homerischen Poesie aufzuweisen, da das, was z. B. Andr. Heinr. Schott Ueber das Studium des Homers in niederen und höheren Schulen. Leipzig 1783. 8. und Joh. Heinr. Just. Köppen Ueber Homers Leben und Gesänge. Hannover 1788. 8.[184]) zur Geschichte Homers beigebracht haben, unbedeutend ist und nur als Nebensache obenhin berührt wird, also hier nicht in Anschlag kommen kann. Man war während jenes Zeitraums mehr mit der Betrachtung der homerischen Gedichte selbst, als mit einer Geschichte derselben beschäftigt; man erklärte sie und stellte ästhetische Reflexionen an, bei denen viel Worte aber wenig Forschungen gemacht wurden; man glaubte was das Alterthum von Homer geglaubt hatte und ward bei der Naivität, mit der man diese Studien trieb, durch nichts zu tiefer gehenden Untersuchungen veranlasst. Erst Fr. A. Wolfs Prolegomenen, gegen Ende des Jahrhunderts erschienen,

[184]) Die zweite Auflage von Ruhkopf besorgt erschien Hannover 1821. 8.

brachten eine grosse Umwandlung auf diesem Gebiete hervor. Wie aber sie selbst nicht die Absicht haben, eine vollständige Geschichte der homerischen Poesie zu geben, sondern nur auf das Alterthum sich beschränken und selbst hiervon nur den einen Theil, freilich den bei weitem bedeutendsten behandeln, so haben auch die unzähligen Schriften, welche sie ins Leben riefen, zunächst nur die ältere Geschichte der homerischen Gesänge bis auf Peisistratos zum Gegenstande, wenn sie nicht gar blos einzelne Partien daraus hervorheben. Ihre Erwähnung wird also an den betreffenden Orten einen passenderen Platz finden, als hier. Desgleichen übergehe ich kürzere Abrisse der Geschichte Homers, die sich in verschiedenen Vorschulen zu diesem Dichter finden[185]) und auf selbständigen Werth keine Ansprüche machen.

Dagegen ist mit besondrer Auszeichnung zu nennen Dugas-Montbel *Histoire des poésies homériques; pour servir d'introduction aux observations sur l'Iliade et l'Odyssée. Paris 1831. 8. 160 S.* Ich wundre mich, dass dies von Wolfschen Principien aus geschriebene kleine Werk niemand zu einer Uebertragung ins deutsche gereizt hat. Bei der Klarheit und Anmuth seiner Darstellung, der zweckmässigen und reichen Auswahl, so wie übersichtlichen Anordnung des Stoffes würde es die beste Vorschule zum Homer abgegeben haben. Der Verfasser ist genau bekannt mit seinem Gegenstande, namentlich auch mit der deutschen Litteratur, und giebt von der Geschichte Homers seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften eine zum Theil so detaillierte Uebersicht, dass wenig zu wünschen übrig bleibt.

---

[185]) Z. B. E. L. Cammann Vorschule zu der Il. u. Od. des Homer. Leipzig 1829. 8. — J. E. Wernicke Allgemeine Andeutungen bei Lesung Homers. Berlin 1831. 12. p. 16—51.

Andre Abschnitte sind dürftiger behandelt. Das Mittelalter wird auf kaum einer Seite abgefertigt und aus dem Alterthum manches unberücksichtigt gelassen. Die Angaben der Alten über Vaterland und Zeitalter des Homer, das was ich unter dem Namen der Tradition von Homer befassen werde, haben keine Stelle in dem Buche Dugas-Montbels gefunden. Hiermit soll kein Tadel ausgesprochen sein. Dem Zwecke seiner Schrift gemäss und ohne Nachtheil für sie konnte der Verfasser manches minder ausführlich behandeln, manches ganz übergehn.

Ein Gegenstück zu Dugas-Montbel giebt des Marquis de Fortia d'Urban *Homère et ses écrits. Paris 1832. 8. 250 S.* Der Aberglaube des Verfassers in Bezug auf jegliche Tradition, dem z. B. nicht zu stark ist zu glauben, dass Prometheus um das Jahr 1606 die Griechen in der Schreibekunst unterrichtet habe, hat ihn nothwendig an einer richtigen Auffassung der ganzen homerischen Frage verhindern müssen. Er hat ihn in eine schiefe Stellung zur Ueberlieferung gebracht und ihn unfähig gemacht, die neuern Forschungen über die homerischen Gedichte zu verstehn. Ueberhaupt verräth das Buch zu sehr den Dilettanten, als dass man ihm, trotz eines anscheinend gelehrten Apparates, irgend einen Werth beilegen könnte.

Dies sind meine Vorgänger in dem Plane einer Geschichte der homerischen Poesie. Was sie mir brauchbares darboten, habe ich benutzt; doch ist es viel nicht gewesen. Wer sich die Mühe geben will, dies Buch mit den genannten zu vergleichen, der wird schon äusserlich den grossen Unterschied wahrnehmen, der zwischen jenem und diesen besteht. Dass der innere Unterschied noch grösser gefunden werde, ist mein Wunsch. Freilich bei einem Gegenstande, dessen unendliche Schwierigkeiten niemand verkennen wird, der nur einigermassen mit ihm sich vertraut gemacht hat,

ist die Gefahr des Irrens und Fehlens so gross, dass man am meisten in seinem Interesse handelt, wenn man der Hoffnungen so wenig als möglich erregt. Gleichwohl habe ich die Hoffnung, es werde die nachfolgende Darstellung der Geschichte der homerischen Poesie nicht ohne Nutzen für dieses vieldurchfurchte Gebiet der Litteratur sein. Sollte ich mich getäuscht haben, so wird mich das Wort Winckelmanns trösten, dass man sich nicht scheuen müsse die Wahrheit auch zum Nachtheile seiner Achtung zu suchen und dass einige irren müssen, damit viele richtig gehn.

Erstes Buch.

Die Ueberlieferung des Alterthums von Homer.

Erster Abschnitt.

Die Quellen und Hülfsmittel.

Was das Alterthum von Homer dachte und glaubte, lernen wir theils aus einzelnen Nachrichten kennen, die sich in den auf uns gekommenen Werken der Alten zerstreut vorfinden, theils aus Schriften, die Homers Leben zu beschreiben zu besonderem Zwecke haben. Von diesen letzteren sind folgende mehr oder minder ausführliche uns erhalten und bis jetzt bekannt geworden:

A. [*Ἡροδότου Ἁλικαρνασσῆος*] *περὶ τῆς τοῦ Ὁμήρου γενέσιος καὶ βιοτῆς*. Dass der Name des Herodot, der auch in mehreren Handschriften fehlt, mit Unrecht an der Spitze dieser Biographie stehe, wird jetzt wohl kaum noch einer leugnen[1]). Dagegen spricht weniger, dass diese

---

[1]) Für echt hielten diese Schrift unter andern Barnes (Hom. Il. p. I. not. 1), R. Wood Versuch über d. Originalgenie des Homers. Zusätze u. Veränderungen. Frankfurt a. M. 1778. 8. p. 48sqq. de Fortia d'Urban a. a. O., welchen letztern Welcker Ep. Cycl. p. 456 sq. gut abfertigt.

Schrift erst spät erwähnt wird[2]) und zwischen ihren Angaben (cp. 38) und denen Herodots (II, 53) über das Zeitalter Homers eine grosse Differenz besteht, als vielmehr der ganze Ton, Inhalt und Form derselben, die nichts herodoteisches an sich haben. Will man nicht annehmen, dass der Name des Geschichtschreibers durch Zufall oder Irrthum an diese Stelle gekommen, so bleibt nur übrig hier an eine jener vielen litterarischen Betrügereien zu denken, wie sie etwa seit Alexander aufkamen. Daher verlegt Dugas-Montbel[3]) mit Zustimmung von Welcker die Abfassung dieser Lebensbeschreibung in das Jahrhundert der Ptolemaeer, während Wolf[4]) u. A. an weit spätere Zeiten dachten. Man wird über die Zeit wohl eben so wenig ins reine kommen, als über den Verfasser, von welchem Nitzsch[5]) meinte er möge ein Athener gewesen sein, weil er der Archonten von Athen gedenkt (cp. 38) und sich für Smyrna als Homers Geburtsort entscheidet. Es ist auch gleichgültig. Denn die Hauptfrage bleibt immer die, welchen Werth die Nachrichten der in Rede stehenden Schrift haben. Diese Frage werde ich nachher zu beantworten suchen[6]).

B. *Πλουτάρχου περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ποιήσεως Ὁμήρου* ist gleichfalls nicht von dem, welcher als Verfasser

---

[2]) Zuerst bei Tatian. Or. ad Graec. cp. 48.

[3]) A. a. O. p. 110. vgl. Welcker Ep. Cycl. p. 181, der hier seine frühere Annahme (p. 18) berichtigt, was Bernhardy a. a. O. II, 42 übersehn hat.

[4]) Hinter Schellenberg de Antimachi Col. vita et reliq. p. 120. und Prolegg. p. CCLX. not. („ex Grammatico infimi aevi, Herodoto de vita Hom.")

[5]) Praep. indag. per Hom. Od. interp. p. 41.

[6]) Gedruckt findet man dies Leben Homers in den meisten Ausgaben Herodots und sehr vielen Homers (z. B. der von Barnes), zuletzt in Westermann *Βιογράφοι*. Brunsvig. 1845. 8. p. 1—20. Vgl. noch Voss de hist. Gr. p. 41 West. Fabric. Bibl. Gr. I, 319 sq. Harl. Heyne Exc. III zu Il. XXIV (Tom. VIII, 822 sq.).

genannt wird. Plutarch hatte zwar über Homer geschrieben, wie wir aus Gellius ersehn, der das erste und zweite Buch dieser Schrift erwähnt[7]), allein die daraus angeführten Stellen finden sich in unserer nicht. Deshalb haben schon Jonsius[8]) u. A. dem Plutarch diese Biographie abgesprochen. Sie zerfällt sichtlich in zwei nicht zusammengehörende Theile, deren erster biographisch, der andere sachlich ist und von Homers Sprache, Wissen, Sitten u. a. m. handelt. Weil in diesem zweiten Theile die Worte (cp. 15): ἐστὶ τὰ εἴδη τούτων ἐν τῇ τεχνολογίᾳ ἀναγεγραμμένα von einigen für einen Hinweis auf ein Werk desselben Verfassers genommen wurden und man sich der τέχνη ῥητορικὴ des Dionysios von Halikarnass erinnerte, so schrieben Gale und Barnes[9]) diesem unsre Schrift zu; irrthümlich schon deshalb, weil die angeführten Worte einen ganz andern Sinn haben[10]). Nicht wahrscheinlicher sind die Vermuthungen, dass Favorinus, der περὶ Ὁμηρικῆς φιλοσοφίας (s. not. 144) oder Apollonios Dyskolos, der περὶ σχημάτων Ὁμηρικῶν schrieb, der Verfasser sei[11]). Wenn man die jetzige Form der Schrift bei Seite lässt und nur den Inhalt berücksichtigt, so glaube ich darf man denselben als einen plutarchischen gelten lassen. Die echte Schrift des Plu-

---

7) N. A. IV, 11. II, 8 sq.

8) De script. hist. phil. III, 6. p. 237.

9) Gale Opusc. mythol. Amstelod. 1688. Praef. — Barnes a. a. O.

10) S. Ernesti Homer. Opp. Tom. V. p. 175. not. (ed. II. Lips. 1824. 8.).

11) Die Folgerung, die jemand daraus, dass Aldus Manutius den zweiten Theil von Vit. B. als ἐκ τῶν Εὐσταθίου περὶ τῶν παρ' Ὁμήρῳ διαλέκτων in seinem Thesaurus cornucopiae et Horti Adonidis. Venet. 1496. hat abdrucken lassen, zu ziehen geneigt sein möchte, wird schon dadurch beseitigt, dass des Aldus Sohn dieselbe Schrift hinter der griechischen Grammatik des Laskaris unter dem Namen Plutarchs wiederholt hat.

tarch über Homer scheint uns in einem von zwei verschiedenen Händen gemachten Excerpte erhalten zu sein, freilich in ziemlich veränderter Gestalt, wie man aus den Citaten des Gellius schliessen muss. Dem Epitomator des ersten Theils kam es mehr auf einen Abriss des homerischen Lebens an, dem er, wie es scheint aus eigenem Vermögen oder anderswoher, zum Verständniss der Ilias kurz die ihr voraufgehende Sage und den Inhalt des Gedichtes hinzufügte, damit das Ganze als Einleitung in die Lectüre der Ilias dienen könne. Der andre dagegen geht über die Nachrichten von Homers Leben kurz hinweg, weil er sein Augenmerk ausschliesslich auf Homers Sprache und Darstellung, seine Lehren von den Göttern, der Natur, dem Menschenleben, seine Kenntnisse in den verschiedensten Gegenständen gerichtet hat [12]).

C. *Πρόκλου περὶ Ὁμήρου.* Die Ueberschrift des Cod. Ven. [13]) lässt annehmen, dass wir in dieser Vita einen Auszug aus der Chrestomathie des Proklos haben, der auch die belehrenden Nachrichten über den epischen Kyklos entstammen. Um so weniger hat man Grund, die Echtheit dieses Stückes anzuzweifeln [14]).

Zwei kürzere anonyme Biographien (D u. E), die sich in einigen Handschriften Homers finden, hat zuerst Leo Allatius a. a. O. p. 26 u. 28 herausgegeben [15]). Sie ent-

---

[12]) Vgl. Fabric. a. a. O. I, 321 sq. Gedruckt ist die ganze Schrift in vielen Ausgaben des Plutarch u. Homer (z. B. von Barnes, Ernesti); Westermann p. 21—24 hat nur das Biographische des ersten Theils aufgenommen.

[13]) *Πρόκλου χρηστομαθίας γραμματικῆς τῶν εἰς δ' διῃρημένων τὸ α'. ὁμήρου χρόνοι, βίος, χαρακτήρ, ἀναγραφὴ ποιημάτων.*

[14]) Es wurde zuerst bekannt gemacht von Leo Allatius De patria Homeri. Lugdun. 1640. 8. p. 30; nachher vollkommener von Tychsen Bibl. d. alten Litt. u. K. St. I. Westermann p. 24—27.

[15]) Besser Wassenbergh Homeri Iliados liber I et II. Franequer. 1783. 8. Westermann p. 27 sq. 28—30.

halten einige eigenthümliche Notizen. Ebenso die kurze Lebensbeschreibung aus einer madrider Handschrift (F), die wir durch Iriarte Catal. Mss. Graec. bibl. Matrit. Vol. I. p. 233 kennen [16]). Nehmen wir hierzu noch, was Suidas in seinem Lexikon (G) und das unverächtliche Stück *Περὶ Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου καὶ τοῦ γένους καὶ ἀγῶνος αὐτῶν* (H) [17]) an Nachrichten über Homer haben: so dürften wir so ziemlich die ganze Masse dessen übersehn, womit man sich im Alterthume über Homers Leben und Schicksale trug. Es ist auch nicht wahrscheinlich, dass in den Lebensbeschreibungen unseres Dichters, die sich in mehreren homerischen Handschriften noch unediert finden [18]), irgend eine bis jetzt unbekannte und werthvolle Angabe enthalten sei.

Fragen wir nach den Quellen, aus denen alle diese ohne Ausnahme dem spätern Alterthume oder dem Mittelalter angehörenden Biographien geschöpft haben, so müssen wir eine befriedigende Antwort darauf schuldig bleiben. Zum Glück liegt nichts daran. Wichtiger und genügender zu beantworten ist die andre Frage: aus welchen Quellen die in den homerischen Biographien überhaupt enthaltenen Nachrichten über den Dichter herrühren. Zunächst sehen wir Gewährsmänner angeführt, von denen die ältesten der Historiker *Eugaion* aus Samos, *Simonides, Pindar, Bakchylides, Pherekydes, Stesimbrotos, Hellanikos* und *Damastes* sind. Zwischen ihnen und Homer liegt ein Zeit-

---

[16]) Westermann p. 30 sq.

[17]) Vgl. über dasselbe Göttling Hesiodi carmina. ed. II. p. XXIII sq. Marckscheffel Hesiodi frgm. p. 33—42. Gedruckt ist es bei Göttling u. Westermann p. 33—45, auch sonst sehr häufig.

[18]) Z. B. in einer zu Florenz (Bibl. Laurent. Plut. XXXII. Cod. 28). Der von Bandini Catal. II, 176 sq. mitgetheilte Anfang stimmt mit D. aber das Ende weicht ab, so dass das Ganze von D. verschieden sein muss. — Ueber eine andre Biographie von Constantin Ermoniakos s. Montfaucon Bibl. Coisl. Cod. 316. fol. 13. p. 429.

raum von mehr als dreihundert Jahren und man muss annehmen, dass es ältere Auctoritäten nicht gab, weil die Alten sonst nicht unterlassen haben würden sich auf sie zu berufen. Standen nun den eben aufgeführten Schriftstellern ältere Quellen zu Gebot, welche für die späteren nur versiegt waren? hatten sie ihrerseits in frühere Jahrhunderte hinaufreichende schriftliche Zeugnisse, denen sie ihre Angaben über das Vaterland, Zeitalter und Leben Homers entlehnten? Dies ist mit Grund zu bezweifeln, da nicht die geringste Kunde davon sich erhalten hat und die grossen Widersprüche in den Nachrichten jener Gewährsmänner auf einen ganz andern Ursprung hinweisen als auf den eines der homerischen Zeit nahestehenden schriftlichen Zeugnisses. Freilich hat es den Anschein, als wenn noch auf uns drei solcher Zeugnisse gekommen wären; aber bei genauerer Betrachtung verlieren sie das Gewicht, welches man ihnen beizulegen geneigt sein könnte. Das eine derselben ist ein kleines Gedicht *Πρὸς Κυμαίους*, welches in dem herodoteischen Leben[19]) steht und worin als des Dichters Vaterstadt die aiolische Smyrna angegeben wird. Obgleich der Biograph den Verfasser dieses Gedichts mit Homer identificiert, so werden doch wenige sein, die ihm darin beistimmen, und das Alterthum selbst, wenn es überhaupt von diesen Versen Notiz nahm, hat ihnen keinen besondern Werth zugeschrieben. Wenn Welcker[20]) von dem Gedichte behauptet, dass es weit älter als der Gebrauch der Prosa, aus der Zeit der noch fruchtbaren homerischen Poesie und der blühenden Rhapsodik selbst herrühre, so erweist er ihm damit eine Ehre, die es schwerlich verdient. Aber auch so würde es frühestens etwa Ol. 20 fallen, da der Verfasser kaum

---

[19]) Cp. 14.
[20]) Ep. Cycl. p. 142.

darauf gekommen sein würde von der aiolischen Smyrna zu sprechen, wenn diese Stadt zu seiner Zeit nicht schon ionisch gewesen wäre. Somit etwa zweihundert Jahre später als Homer könnte im günstigsten Falle dies Gedicht, wenn nicht blos den subjectiven Glauben des Verfassers oder die eigene Abstammung des Homeriden, nur das Alter der Sage von Homers smyrnäischer Abkunft bezeugen. Indess stehe ich nicht an, das Gedicht in eine weit spätere Zeit zu verlegen und es für ein gelehrtes Machwerk zu halten. Dafür spricht mir nicht blos der Ausdruck „aiolische Smyrna", sondern auch die Ungeschicklichkeit und Unklarheit des Ganzen, welches nichts von der ältern epischen Einfachheit besitzt. Ihm würde sich beziehungsweise der Sache und der Zeit nach ein Fragment des Asios anreihen, wenn Welckers Erklärung[21]) desselben die richtige wäre. Allein weder gehört Asios in Ol. 10, sondern höchst wahrscheinlich erst in Ol. 30[22]), noch sind die von Athen. III, 125 D. aufbewahrten Verse:

Hinkend, mit Malzeichen bedeckt, hochalt, wie ein Bettler
Kommt als Meles freiet Bratenschmarotzer herbei,
Ungeladen, nach Brühe begierig; aber inmitten
Steht er, ein Heros empor aus dem Schlamme getaucht.

mit Welcker als Verspottung der homerische Dichtungen vortragenden samischen Sänger aus dem Geschlechte des Kreophylos zu fassen. Die wahre Erklärung hat schon O. Müller gegeben[23]). Was das dritte der angeblich über jene vorhin aufgeführten Schriftsteller hinausgehenden Zeugnisse betrifft, die bekannte Stelle in dem Hymn. in Apoll.

---

[21]) Ep. Cycl. p. 144 sq.

[22]) S. Marckscheffel a. a. O. p. 259 sq. Bernhardy Gr. Litt. Gesch. II, 210.

[23]) Gesch. d. gr. Litt. I, 200.

Del. 165—176, so verdient es noch am ehesten Berücksichtigung, obgleich die Angabe des Hippostratos[24]), dass Kynaithos um Ol. 69 jenen Hymnus verfasst habe, auch ihm seine Bedeutung nimmt, wenigstens sie um vieles verringert.

Somit haben wir keine Nachricht über die Person Homers, welche älter wäre als diejenigen, für welche Eugaion, Simonides und die andern als Gewährsmänner angeführt werden. Aeltere verbürgte Angaben hatte man nicht. Jene Schriftsteller reichen nicht weiter hinauf, als bis in die Zeit des Peisistratos, daher man schliessen darf, dass die frühere Litteratur, wenn auch auf die homerischen Gedichte, doch nichts auf Homer bezügliches enthalten habe. Hiermit stimmt zugleich die Notiz, dass *Theagenes* aus Rhegion, der zur Zeit des Kambyses lebte, der erste gewesen, welcher über Homer geschrieben[24]). Offenbar fing die Litteratur über Homer, fingen die Untersuchungen über seine Herkunft und sein Zeitalter erst an, nachdem durch Peisistratos Ilias und Odyssee aufgeschrieben und redigiert und dadurch einer gelehrten Betrachtung zugänglich gemacht waren. Was man von da ab über den Dichter sammelte

---

[24]) Im Sch. Pind. Nem. II, 1: *ἦν δὲ ὁ Κύναιθος Χῖος, ὃς καὶ τῶν ἐπιγραφομένων Ὁμήρου ποιημάτων τὸν εἰς Ἀπόλλωνα γεγραμμένον ὕμνον λέγεται πεποιηκέναι. οὗτος οὖν ὁ Κύναιθος πρῶτος ἐν Συρακούσαις ἐραψῴδησε τὰ Ὁμήρου ἔπη κατὰ τὴν ἑξηκοστὴν ἐννάτην Ὀλυμπιάδα, ὡς Ἱππόστρατός φησιν.* Die Zeitbestimmung in diesem Scholion hat Welcker Ep. Cycl. p. 237 sqq. angefochten, ohne jedoch Marckscheffel a. a. O. p. 245 sqq. u. Nitzsch Melet. de hist. Hom. Fasc. II. Hannov. 1837. 4. p. 73 sqq. zu überzeugen. — Ueber *Hippostratos* vgl. Voss de hist. gr. p. 455 West. C. Müller frgm. hist. Alexdr. (in Arriani Opp. ed. Paris. Didot.).

[24]) Sch. Ven. Y, 67: *οὗτος μὲν οὖν ὁ τρόπος ἀπολογίας ἀρχαῖος ὢν πάνυ καὶ ἀπὸ Θεαγένους Ῥηγίνου, ὃς πρῶτος ἔγραψε περὶ Ὁμήρου.* Tatian. Or. ad Graec. cp. 48: *περὶ τῆς ποιήσεως τοῦ Ὁμήρου γένους τε αὐτοῦ καὶ χρόνου, καθ᾽ ὃν ἤκμαζε, προηρήνευσαν οἱ πρεσβύτατοι Θεαγένης τε ὁ Ῥηγῖνος, κατὰ Καμβύσην γεγονὼς κτλ.* Vgl. späterhin B. IV. Abschn. I. Zweite Periode.

und schrieb, war der Sage entlehnt und wurde durch eigene Combinationen mit mehr oder weniger Geschick erweitert.

Die Sage als Quelle unserer Ueberlieferung von Homer lässt sich schon bei einfacher Lesung der genannten Biographien nicht verkennen. Bedürfte es noch eines Beweises dafür, so liegt er in den Widersprüchen, denen wir überall in den Angaben über Homer begegnen und die zu gross sind, als dass sie nur für Abweichungen ein und derselben Wahrheit könnten gehalten werden oder für Fictionen, die sich an eine ursprüngliche Thatsache, etwa die Abkunft des berühmten Dichters Homer aus Smyrna, angesetzt hätten. Man berufe sich dabei nicht auf die herodoteische Lebensbeschreibung, in welcher nichts von bedeutenden Widersprüchen vorkomme, sondern alles sich mit Leichtigkeit auf die smyrnäische Geburt Homers zurückführen lasse; denn diese Schrift hat ganz augenscheinlich den Zweck, Smyrna als die Vaterstadt Homers darzustellen, und ordnet diesem Zwecke alles einzelne unter, was sonst noch über den Dichter im Umlauf war. Ich möchte nicht behaupten, dass sie zuerst die Sagen in eine solche pragmatische Form gebracht habe. Dergleichen Versuche, die so sehr von einander abweichenden Nachrichten von Homer zu vereinigen, waren einem jeden zu nahe gelegt und gewiss schon von den ältesten Homerikern gemacht worden. Ja, es war für sie gar keine andre Behandlung möglich, weil Homer für eine wirkliche unzweifelhafte Person galt. Dass aber die Lokalsagen vielfach eine ganz andere Gestalt hatten, als in welcher sie uns erhalten sind und in den Schriften über Homer beliebt wurde, kann man an dem einen Beispiele von Jos sehn, auf welches ich später zu sprechen komme. Wäre das, was von Homer erzählt wird, etwas anderes als Sage oder Fiction, man hätte, über Einzelnheiten des Lebens speciell unterrichtet, vor

allem nicht so gänzlich ungewiss über das Zeitalter des Dichters sein können, welches zwischen vollen vierhundert Jahren hin und herschwankt. Doch es wird wohl nicht nöthig sein, auf diesen durchweg sagenhaften Charakter aller homerischen Ueberlieferung ausführlicher hinzuweisen; er ergiebt sich aus der Anschauung von selbst und ist negativ schon durch den Mangel an beglaubigten Zeugnissen über die Zeit des Peisistratos hinaus dargethan.

Ausser Sagen aber besteht unsre Ueberlieferung von Homer zum grossen Theil aus Combinationen d. h. aus Angaben, die weder eine ideelle noch reelle Wahrheit haben, sondern auf irgend welchen Anlass hin vom Volke oder von einzelnen erfunden wurden. Anlass dazu war reichlich gegeben. Der Wunsch etwas von dem zu wissen, wovon man nichts weiss, ist allzeit ein sehr geschäftiger Erfinder gewesen; so auch bei Homer, aus dessen Gedichten man über ihn selbst näheres zu erfahren sich bestrebte. In welcher Weise mögen einige Beispiele zeigen. Wenn gesagt wird, Homer sei ein guter Freund des Tychios, jenes Sattlers aus Hyle, der dem Telamonischen Aias seinen Schild verfertigte (H, 219 sqq.)[25]), oder ein betrogener Mündel des Thersites gewesen[26]), so liegt auf der Hand, dass diese Angaben keinen andern Grund haben, als das Lob und den Tadel, womit der Dichter des Tychios und Thersites gedenkt. Ebenso verdanken die Erzählungen von dem Verhältniss des Homer zu Mentes und Mentor[27]), von seinen Eltern Telemach und Polykaste, Nestors Tochter[28]), von seinem Stiefvater Phemios, dem Dichter eines *Νόστος*[29]),

---

[25]) Vit. A. cp. 9. 26. Eustath. Il. p. 204, 20.
[26]) Eustath. Il. p. 204, 13.
[27]) Vit. A. cp. 6 sqq. 26. vgl. α, 105 u. ö. β, 225 u. ö.
[28]) Vit. G, 4. H, 22. 26. 37 West. vgl. γ, 464.
[29]) Plutarch. de music. cp. 3, 7.

von Demodokos als Verfasser einer Ἰλίου πόρθησις und eines Γάμος Ἀφροδίτης καὶ Ἡφαίστου[30]) einzig und allein nur den homerischen Gesängen ihren Ursprung. Andre Angaben sind aus dem Bestreben hervorgegangen, sich in irgend einer Weise mit Homer in Verbindung zu setzen, um so einen Theil seines Ruhmes auf sich hinüber zu leiten; noch andre aus andern Ursachen.

Auf diese beiden Quellen, auf Sage und Combination, ist schliesslich die ganze Ueberlieferung von Homer zurückzuführen und jede Annahme eines sonst wie aus der homerischen Zeit verbürgten Factums von der Hand zu weisen. Es ist durchaus nöthig, dass man sich dies recht klar mache und vergegenwärtige, weil man nur so im Stande ist, die Ueberlieferung richtig zu beurtheilen. Sie darf weder als Geschichte noch als Erdichtung, sondern muss als Sage betrachtet werden. Diese Ansicht lässt den Nachrichten über Homer nach allen Seiten hin Gerechtigkeit widerfahren. Es ist nur die Frage, wie man diese Sagen zu behandeln hat? Natürlich nicht anders, als jede andre Sage[31]).

Eine Sage kann ihren Hauptzügen nach in der Form, in welcher sie uns entgegentritt, ziemlich getreu die geschichtliche Thatsache, auf der sie ruht, überliefern. Demnach kann, wenn man blos so im allgemeinen urtheilt, ein Mann Namens Homer zu Smyrna oder an einem der andern Orte geboren die beiden nach ihm benannten Gedichte verfasst haben. Aber die Sage kann auch von einer geschichtlichen Thatsache ausgehend die allgemeine Wahrheit derselben individualisiert und in eigenthümlicher Form darstellen. Nehmen wir für die homerische Sage diese Möglichkeit, so verschwindet uns die Persönlichkeit Homers und

[30]) Plutarch. l. c.
[31]) Vgl. das später im Zweiten Buche gesagte.

wir behalten blos dies als Factum, dass homerische Poesie zu Smyrna oder Chios oder Samos u. s. w. aufgekommen sei oder gleichzeitig an mehreren oder allen diesen Orten geblüht habe, dergestalt dass Homer nur der Repräsentant einer Mehrheit von Sängern, sein Leben und seine Schicksale nur der individualisierte Ausdruck von den Schicksalen der homerischen Poesie und ihren Sängern sind. Hat man nicht in der Sage selbst oder anderswoher Merkmale, welche den Ausschlag für die eine oder die andre Möglichkeit der Auffassung geben, so wird man sich hüten müssen, sich definitiv zu entscheiden. Man muss die Sache auf sich beruhen lassen. Bei der homerischen Sage verhält es sich glücklicherweise nicht so. Sie bietet Momente genug, welche ein bestimmtes Urtheil begründen, und ausserdem haben wir die homerischen Gedichte selbst, bei denen wir uns Raths erholen können. Welches Resultat sich hieraus ergiebt, wird man aus den nachfolgenden Untersuchungen ersehn.

Wenn man nun das, was bisher über die Tradition von Homer geschrieben ist, betrachtet, so findet man, dass bei weitem der grössere Theil den eben bezeichneten Standpunkt der Beurtheilung nicht eingenommen hat und deshalb mit seinem Gegenstande nicht fertig geworden ist. Fast alle Autoren ohne Ausnahme haben die Sagennatur unsrer homerischen Nachrichten nicht begriffen und sind deshalb in die beiden gleich ungerechten Extreme gefallen, ihnen entweder zu viel oder zu wenig Werth beizulegen. Die einen nemlich hielten sie für bare Geschichte, die nur im Verlauf der Zeit in Verwirrung gekommen, die andern für leere Fabeln, mit denen sich zu befassen nicht die Mühe lohne. In beiden Fällen haben ihre Schriften nur insoweit Verdienst, als sie mit grösserer oder geringerer Vollständigkeit die Einzelnheiten der gesammten homerischen Ueber-

lieferung zusammenstellen. Dies kann man natürlich von den Gegnern derselben nicht erwarten. Daher werden wir, indem wir uns nach Hülfsmitteln bei unserer Untersuchung über Homers Leben und Zeitalter umthun, fast nur solchen begegnen, die in gutem Glauben an die Persönlichkeit Homers die Nachrichten über ihn als unverdächtige historische Zeugnisse ansehn und durch deren möglichst geschickte Verknüpfung untereinander den wirklichen thatsächlichen Gehalt derselben herausgestellt zu haben glauben.

Gleich mit dem Wiedererwachen der Wissenschaften beginnt die Litteratur der homerischen Lebensbeschreibungen. Wie hätte auch die grosse Begeisterung, mit der man gleich damals unsern Dichter umfasste, nicht das Verlangen, mit seinen äussern Lebensverhältnissen bekannt zu werden, erregen sollen? Petrus Candidus Decembrius war der erste, der eine solche Vita Homeri schrieb[32]), da eine andre von Guarini nur auf einer Verwechselung mit dessen Uebersetzung der Vita B. zu beruhen scheint[33]). Werth kann für uns die Schrift des Decembrius nicht mehr haben und ich nenne sie hier nur ehrenhalber, so wie auch

---

[32]) Saxius Histor. typogr. literar. mediol. p. 303 ed. fol. Die Vita befindet sich handschriftlich bei der prosaischen Uebersetzung der vier ersten und des zehnten Buches der Ilias und muss nebst dieser zwischen 1458 und 1479 verfasst sein, da sie dem Könige Johann von Castilien und Leon dediciert ist. Vgl. Friedländer in Seebodes N. Jahrb. f. Ph. u. Päd. Suppl. IV, 2. p. 191 sq.

[33]) Ebenso schreibt man fälschlich dem Antonius Urceus (gen. Codrus) eine Vita Homeri zu, indem er über Homers Leben nur einiges höchst unbedeutende zu Anfang seines Serm. VIII In laudem Homeri (Opp. Omn. Basil. 1540. 4. p. 174—178) bemerkt, was nicht weiter der Rede werth ist. — Guarini, geb. 1370 zu Verona, gest. 1460 zu Ferrara, war ein Schüler des Chrysoloras. Urceus, geb. 1446, gest. 1500 zu Bologna, war daselbst einer der beliebtesten Docenten.

das Wenige, was Angelo Ambrogini (Politianus)[34]), Camerarius[35]), Spondanus[36]) u. A. gelegentlich über Homer bemerkt haben. Bedeutend aber ist das Buch von Leo Allatius (S. 72 not. 14)[37]), welches der Vaterlandsliebe des Verfassers seinen Ursprung verdankt. Von Chios gebürtig suchte Allatius den Homer als seinen Landsmann zu erweisen und hat zu dem Ende die Nachrichten über Homers Vaterland mit einem Fleisse zusammengetragen, der wenig zu wünschen übrig lässt und alle später erschienenen Schriften über denselben Gegenstand in dieser Rücksicht übertrifft. Dahin sind zwei demselben Jahrhunderte angehörige Abhandlungen zu rechnen: Joh. Sander *de Homeri vita et scriptis collectanea. 82 S.* (hinter seinem Buche *Hom. Iliadis lib. IX. Magdeburg. 1661. 4.*) und Joh. Pasch (def. Joh. Wendeker) *de poetarum rege Homero dissertatio. Rostoch. 1687. 4. 32 S.*[38]). Dürftiger noch, aber ihrer Zeit viel gelesen sind die Nachrichten, welche Anna Dacier[39]) und Pope[40]) vor ihren Uebersetzungen Homers auch von dem Leben dieses Dichters geben. Bald

---

[34]) Zu Anfang seiner Oratio in expositione Homeri (Opp. ed. 1519. fol. Tom. II. p. LVI—LXII; ed. Basil. 1553. fol. p. 477—492.).

[35]) In der Praefatio seiner Commentarii in librum primum Iliados Homeri. Argentor. 1538. 4. (ed. Francof. 1584. 8. p. 14 sqq.).

[36]) Homeri quae exstant omnia. Basil. 1583. fol. Prolegg.

[37]) Es ist wiederabgedruckt in Gronov. Thes. Tom. X.

[38]) Der Verfasser handelt Cap. I. de vitae Homeri fatis, Cap. II. de scriptis Homeri und hat Sander mehrfach benutzt.

[39]) L'Iliade d'Hom. Tom. I. Paris 1711. 8. La vie d'Homère umfasst 45 S. und ist mit der Uebersetzung sehr oft gedruckt, auch besonders: Supplément à l'Hom. p. Md. Dacier, contenant la vie d'H. p. Md. Dacier avec une diss. sur la durée du siège de Troyes p. Mr. l'abbé Banier. Amsterd. 1731.

[40]) An Essay on the Life, Writings and Learning of Homer; erschien zuerst 1715 und in französischer Uebersetzung Paris 1728. 8.; 1729. 12.; 1738. 12.; 1749. 8.

nachher schrieb Blackwell *An Enquiry into the Life and Writings of Homer. London. 1735. 8.*[41]), worin der Aberglaube an die Geschichtlichkeit der homerischen Ueberlieferung auf die höchste Spitze getrieben und dann allerdings nicht ohne Geschick zu allerlei Combinationen benutzt ist. Ein solches Werk musste durch seine Form und seinen Charakter in der Zeit, in welcher es erschien, grossen Beifall finden und ist auch wohl die Ursache gewesen, dass eine bemerkenswerthe Schrift zunächst bis auf die Wolfschen Prolegomenen nicht erschienen ist[42]). Diese aber, welche mit siegreicher Gewalt der ganzen Ueberlieferung, der Persönlichkeit Homers entgegentraten, schoben die Untersuchungen darüber in den Hintergrund und machten Schriften, wie die vorhin genannten, vor der Hand unmöglich. Erst nachdem die neuen Ideen die homerische Litteratur durchdrungen und, theilweise von ihren Anhängern missverstanden und unrichtig angewandt, eine nicht unberechtigte Reaction hervorgerufen hatten, fingen Freunde, besonders aber Gegner Wolfs an, die Tradition von Homer einer erneuten Prüfung zu unterwerfen, jene um neue Stützpunkte zur Vertheidigung, diese um neue Waffen zum Angriff daraus zu gewinnen. In diesem Sinne geschrieben ist das Buch von B. Thiersch *Ueber das Zeitalter u. Vaterland des Homer. Halberstadt 1824. 8.*, welches nur in seiner zweiten Auflage (*ebendas. 1832. 8.*) brauchbar

---

[41]) Ed. II. 1736; ed. III. 1757. Deutsch von J. H. Voss. Leipzig 1776. 8.; französisch von Quatremère Boissy. Paris 1799. 8.

[42]) Denn Schriften wie die von Giov. Lami Saggio delle Delizie dei Dotti e degli Eruditi. Opera postuma, risguardante le vite egli scritti dei due primi grandi Uomini dell' Antichità, Esiodo ed Omero etc. Fiorent. 1775. 4. (vgl. Gött. Gel. Anz. 1777. St. 132. p. 1059), Traegård de vita et dispositione carminum Homeri. Gryphisv. 1797. 4. u. a. (vgl. S. 65) verdienen keine Berücksichtigung.

ist und von Wolfschen Ansichten ausgeht. Entgegengesetzt verfährt G. W. Nitzsch *Sententiae veterum de Homeri patria et aetate accuratius digeruntur ad redarguendum errorem opinionis, quae de secta s. schola est Homerica. Kil. 1834. 4. (Meletem. Fasc. II, 59—100).* An der Persönlichkeit Homers und der Einheit der Ilias und Odyssee festhaltend hat er versucht die vielgestaltige Ueberlieferung auf ihren wahren Gehalt zurückzuführen, ohne dass ihm jedoch, nach meinem Dafürhalten, dies auf eine klare und überzeugende Weise gelungen wäre. Das ist in einem weit grösseren Masse von F. G. Welckers mehrfach genanntem Buche (S. 5 not. 3) zu sagen, dem besten was wir bis jetzt über diesen Gegenstand besitzen.

Zweiter Abschnitt.

Das Vaterland des Homer.

Einige zwanzig Oerter werden uns genannt, welche die Ehre, den grossen Dichter hervorgebracht zu haben entweder beanspruchten oder zugetheilt erhielten. Wir haben nicht nöthig die Berechtigung jedes einzelnen zu untersuchen. Die Lächerlichkeit der Gründe für manchen verspottet schon Lucian Ver. Hist. II, 20. Wenn wir Homer für einen Römer ausgegeben und als Auctorität dafür den Rhetor und Grammatiker Aristodemos aus Nyssa angeführt finden[43]), so that man Unrecht dies für Ernst zu nehmen, da es der Rhetor selbst nicht so meinte, sondern es ihm blos darauf ankam, mit Benutzung für römisch erklärter

[43]) Vit. F, 8. vgl. G, 19 sq. Wegen einer Lesart wird Ar. citiert Sch. Ven. I, 453. Eustath. Il. p. 763, 9.

Sitten und Gebräuche bei dem Dichter ein Paradoxon in glanzvoller scharfsinniger Rede hinzustellen. Ingleichen beruht die Folgerung, dass Homer ein Syrer gewesen, weil bei ihm keine Fische gegessen werden[44], auf einer unrichtigen und ganz unzulässigen Voraussetzung. Auch mit dem ägyptischen, lydischen, lukanischen Homer hat die Wissenschaft nichts zu thun. Mehrere Lokale z. B. Argos (Mykene), Kenchreai, Knosos, Pylos, Thessalien sind wohl nur deshalb in die Concurrenz getreten, weil es schien, als könnten die jenen Lokalen angehörigen Sagen nur einem daher entstammenden Sänger bekannt und interessant sein, nur einem solchen ihre dichterische Form verdanken. Inwieweit man darin nicht ganz Unrecht hatte, möge man aus dem gleich nachher über Kymes Ansprüche Bemerkten und weiterhin aus B. IV. Abschn. 2. Kap. 2. §. 4. ersehen. Dort wird auch von Gryneia und Ithaka die Rede sein. Rhodos ist durch Welckers Erklärung[45]) beseitigt. Von Kypros (Salamis) ist es wahrscheinlich, dass seine Ansprüche sich auf das dem Homer beigelegte Gedicht der Kyprien, welches jener Insel angehört, gründeten[46]), obgleich die Angaben über den kyprischen Homer einer Sage ähnlicher sehn, als einer Combination. Athens Beziehungen zu Homer hat man mit Recht durch die Behauptung beseitigt[47]), dass der Anspruch dieser Stadt sich nur auf die Theilnahme gründe, welche die Athener an der Colonisation Smyrnas hatten, wie dies in einem Epigramm auf Peisistratos geradezu ausgesprochen ist[48]).

---

[44]) Meleagros aus Gadara bei Athen. IV, 157 B. Leo Allatius cp. III. p. 34—43 giebt sich die unnöthige Mühe einer weitläuftigen Widerlegung.

[45]) Ep. Cycl. p. 195. 416.

[46]) Nitzsch Melet. II, 68. 94 sq. Welcker p. 182 sqq.

[47]) Nitzsch Melet. II, 89. O. Müller I, 68 sq.

[48]) Vit. D. u. E. Wenn Aristarch u. Dionysios Thrax (Vit. E, 6.

Haben wir so den grössten Theil der um Homer streitenden Lokale beseitigt, so bleiben nur fünf übrig, deren Anrechte an den Dichter wir genauer prüfen müssen. Wollten wir uns dabei von Auctoritäten bestimmen lassen, würden wir uns in grosser Verlegenheit befinden, da gewichtige Männer für jeden der fünf Orte ihre Stimme abgegeben haben. Denn es erklärten sich für *Kyme:* Ephoros, Hippias u. a.; für *Ios:* Bakchylides (fr. 59 Bgk.) und Aristoteles; für *Kolophon:* Antimachos und Nikandros; für *Chios:* Simonides, Pindar (fr. 242 Bgk.), Damastes (Vit. F. 1. vgl. C, 17), Anaximenes (Vit. F, 1) u. a.; für *Smyrna:* Pindar (fr. 242 Bgk.) und Stesimbrotos (Vit. F, 7). Versuchen wir, ob die Ansprüche dieser fünf Bewerber um Homer nicht gegen einander abzuwägen und daraus ein festes, sicheres Ergebniss zu gewinnen sei.

KYME. Ephoros war aus Kyme gebürtig. Es wäre nicht zu verwundern, wenn er für seine Behauptung, Homer sei ein Kymaier, keinen andern Grund gehabt hätte als seine Vaterlandsliebe. Dooh scheint dies nicht der Fall gewesen zu sein. Wenigstens, wenn der kymäische Ursprung Homers eine blosse Fiction wäre, erdichtet um den anderweitig berühmten Dichter sich zu vindicieren, ist Epho-

---

B. II. cp. 2) Homer einen Athener nannten, so braucht dies nicht auf Annahme der Geburt zu Athen bezogen zu werden, zumal die Citate der Viten in diesem Punkte nicht zuverlässig sind. Eine Abstammung Homers aber aus einer athenischen Colonie konnten sie recht gut auch durch Eigenheiten der homerischen Sprache unterstützen, Sch. Ven. *N*, 197. *B*, 371. Nitzsch indag. interpol. p. 40. not. 42. Welcker p. 193. not. 295. Sonstige Angaben wissen ja ebenfalls nur von Homers Besuch in Athen und seiner gastlichen Aufnahme bei König Medon (Vit. H, 75), von seinem Lehrer Pronapides aus Athen (Dionysios bei Diodor. II, 60. Welcker p. 193), von seiner Bestrafung durch die Athener (Herakleides bei Diog. Laert. II, 43. vgl. Dio Chrys. XLVII. p. 524 Mor.). Vgl. Welcker p. 192 sq. B. Thiersch p. 248 sq.

ros nicht der Urheber davon. Denn es wird für Kyme noch ein Hippias angeführt, der entweder derselbe ist mit dem Sophisten[49]), von welchem wir wissen, dass er sich viel mit Homer beschäftigte, oder mit dem Hippias aus Thasos[50]), dessen als eines Erklärers Homers schon Aristoteles (Poet. cp. 25) erwähnt. Auf Ephoros und die Historiker beruft sich Vita E. Also stand Ephoros weder allein mit seiner Ansicht noch hatte er sie aufgebracht. In seinem Epichorion aber berichtete er folgendes[51]). Apelles, Maion und Dios waren Brüder und aus Kyme gebürtig. Dios zog Schulden halber nach Askra in Boiotien, wo er mit der Pykimede den Hesiod erzeugte. Apelles starb daheim mit Hinterlassung einer Tochter Kritheis, der er seinen Bruder Maion zum Vormund setzte. Dieser that dem Mädchen, was er nicht hätte thun sollen, und verheirathete sie dann, weil er von seinen Mitbürgern Strafe fürchtete, an einen Smyrnaier Phemios, der ein Schulmeister war. Kritheis gebar, als sie grade am Flusse Meles sich befand, einen Knaben, der darnach Melesigenes genannt wurde. Seinen Namen Ὅμηρος empfing er später wegen seiner Blindheit; denn die Kymaier und Ionier nennen, wie Ephoros sagt, die Blinden *ὁμήρους παρὰ τὸ δεῖσθαι τῶν ὁμηρευόντων*. Dies erzählte Ephoros und führte gleichzeitig das Geschlecht Homers auf den Gründer von Kyme Chariphemos zurück[52]).

Ich sehe in dieser ganzen Erzählung, mit Ausnahme des Phemios, kymäische Volkssage, nicht gelehrte Combination.

---

[49]) Welcker p. 143. C. Müller Frgm. hist. graec. Vol. II, 59.

[50]) Nitzsch Melet. II, 88. 94.

[51]) Vit. B. cp. 2. Ephor. frgm. 164 Müll.

[52]) Vit. F, 4. 5. Ueber die von den Alten aufgestellten Stammtafeln des Homer vgl. Vit. H, 41 sqq. G, 5 sqq. (nach Charax). C, 17 sqq. (nach Hellanikos, Damastes, Pherekydes) nebst der Kritik von Lobeck Aglaoph. p. 323—329. Welcker p. 147 sqq.

Was aber an ihr auffällt ist, dass sie zwar den Homer aus Kyme abstammen, daselbst erzeugt, aber am Meles bei Smyrna geboren werden lässt. Wir ersehen hieraus, dass zur Zeit ihrer Entstehung der Anspruch Smyrnas, den berühmten Dichter hervorgebracht zu haben, schon sehr bedeutend gewesen sein muss. Homers Geburt konnte man nicht mehr sich zueignen; darum nahm man, was noch zu haben war: seine Mutter als eine Kymaierin und seine Erzeugung. Ehe wir prüfen, ob man zu diesen Annahmen berechtigt und durch factische Verhältnisse veranlasst war, ist noch der von Ephoros etwas abweichenden, aber im wesentlichen ganz übereinstimmenden Erzählung der Vita B. cp. 1 sqq. zu gedenken. In der neuerbauten aiolischen Kyme kam allerlei Volks zusammen, aus Hellas Magnesia und sonsther, auch Melanopos der Sohn des Ithagenes und Enkel des Krethon. Er verheirathete sich mit der Tochter des Omyres, welche ihm die Kritheis gebar. Als ihre Eltern gestorben waren, kam Kritheis in die Vormundschaft des Argeiers Kleanax. Heimlich schwanger ward sie darauf von Kleanax dem Boioter Ismenias übergeben, der mit andern nach Smyrna übersiedelte, und gebar dort, nachdem sie nebst andern Frauen bei Gelegenheit eines Festes an den Meles gegangen war, einen Knaben, den man Melesigenes nannte. Einige Zeit nachher miethete sie der Schulmeister Phemios, um ihm die Wolle zu bearbeiten, die er von den Kindern als Schulgeld erhielt, und heirathete sie dann, weil er sah, dass sie eine tüchtige Person war.

Nehmen wir vor der Hand an, dass in den eben mitgetheilten Erzählungen historische Wahrheit enthalten sei, so werden wir als dieselbe bezeichnen, dass Homer bei Smyrna am Meles von einer aus Kyme stammenden Mutter (Kritheis) geboren wurde. Wer einmal den Sagen im einzelnen Glauben beimisst, der wird diesen Satz als ausge-

macht ansehn und es werden ihm zur anderweitigen Bestätigung desselben die Gründe nicht fehlen. Er wird etwa folgendermassen argumentieren. Smyrna war ursprünglich nicht von Kyme sondern von Ephesos oder einem ephesischen Dorfe Smyrna aus gegründet worden (Strab. XIV, 633) und hiess diese Colonie auch die Athenische, weil sich Ionier, der Sage nach unter des Kodros Sohn Androkles, in Ephesos niedergelassen hatten (Strab. XIV, 632). Einige Zeit darauf nahmen Aioler von Kyme Smyrna in Besitz (Vit. A. cp. 2), so dass nunmehr beide Stämme nebeneinander in Smyrna wohnten, Ionier und Aioler. Die letzteren hatten offenbar das Uebergewicht — wie denn für die ältern Zeiten Smyrna durchaus für eine aiolische Stadt galt — und vertrieben, wir wissen nicht genau wann, die Ionier, welche sich nach Kolophon zurückzogen und mit den dortigen Einwohnern vermischten. Aber der Verlust Smyrnas ward nicht verschmerzt, vielmehr gelang es den Kolophoniern — es ist ungewiss zu welcher Zeit, wahrscheinlich aber vor Ol. 20 (Pausan. V. 8, 7) — Smyrna wieder zu erobern und die Aioler daraus zu vertreiben. Homers Geburt in Smyrna von kymäischen Eltern würde also nichts auffallendes haben, sondern genau zu den übrigen Angaben passen, wenn man auch kein Gewicht auf die kymäisch-aiolischen Sitten und Gebräuche in den homerischen Gedichten legen will[53]).

Gegen diese Argumentation ist aber viel einzuwenden und sie schwebt, genau besehen, ziemlich in der Luft. Sie nimmt Nachrichten aus Sagen für geschichtliche Thatsachen und sucht nun mit Hülfe dieser angeblich zuverlässigen Geschichte eine andre Sagennachricht, die an und für sich schon gerade eben so viel oder wenig Glauben verdient,

---

[53]) Vgl. Sch. Ven. Λ, 459. Δ, 259. O. Müller Gesch. d. gr. Litt. I, 76.

als jene, gleichfalls als ein historisches Factum zu erweisen, da sie ganz schön in die Voraussetzungen hineinpasst. Ich kann nur wiederholen: es ist möglich, dass jene Schlüsse richtig und wahr sind, aber es kann auch anders sein und man darf sich nicht durch den Schein täuschen lassen. Ja man wird geneigter noch zum zweifeln an der Richtigkeit jener Kette von Folgerungen durch eine andre Sage, die mit der kymäischen viele Aehnlichkeit hat, aber gerade deshalb in grellem Widerspruche zu ihr steht.

IOS nemlich nahm in gleicher Weise wie Kyme den Ruhm in Anspruch Homers Mutter geboren zu haben, ausserdem aber noch den andern, das Grab des Dichters zu besitzen. Die Erzählung davon lernen wir aus einer Stelle des Aristoteles[54]) kennen: Ein Mädchen von Ios wurde zur Zeit der ionischen Wanderung schwanger von einem der Dämonen, die mit den Musen den Reigen tanzen. Aus Scham verbarg sie sich an einem Orte, der Aigina hiess. Von hier durch Räuber entführt kam sie nach Smyrna, welches damals die Lyder beherrschten und ward von dem Könige derselben Namens Maion, der sie ihrer Schönheit wegen lieb gewann, zur Frau genommen. Während sie nun eines Tages am Meles verweilte, kam sie mit einem Knaben nieder, den Maion wie seinen eigenen erzog. Kritheis starb gleich nach der Geburt, nicht lange darauf auch Maion. Als aber die Lyder von den Aiolern bedrängt Smyrna zu verlassen beschlossen und die Führer bekannt machten, dass alle, welche folgen wollten, aus der Stadt gehen möchten, da sagte auch der kleine Sohn der Kritheis, er wolle sich anschliessen (ὁμηρεῖν) und ward von da ab Ὅμηρος genannt statt Melesigenes. Herangewachsen fragte er das Orakel, von welchen Eltern und woher er stamme. Ihm wurde zur

---

[54]) ἐν τῷ τρίτῳ ποιητικῆς Vit. B. cp. 3 sq.

Antwort: die kleine Insel Ios sei die Heimat seiner Mutter; dort würde er selber einst sterben; inzwischen solle er sich vor dem Räthsel junger Leute in Acht nehmen. Als er lange nachher auf dem Wege nach Theben, wohin er zu dem musischen Wettkampfe am Feste der Kronien zog, zu Ios landete und auf einem Felsen sitzend Fischer an ihm vorüberkamen, fragte er diese, ob sie etwas aufhätten? Er meinte: ob sie einen guten Fang gethan, den sie nach Hause trügen. Sie jedoch mit der Doppelsinnigkeit der Frage spielend antworteten ihm: was wir fingen, haben wir zurückgelassen; aber was wir nicht fingen, das tragen wir. Der alte Homer zerbrach sich den Kopf an diesen räthselhaften Worten, starb darüber, ward von den Ieten begraben und durch eine Grabschrift geehrt.

An dieser Erzählung ist das factisch, dass Homers Grab auf Ios gezeigt wurde und der Ruhm, es zu besitzen, den Ieten niemals streitig gemacht worden ist [55]). Für den

---

[55]) Nitzsch Melet. I, 127. Welcker p. 159. Bode Gesch. d. hell. Dichtk. I, 262. not 4. Die Geschichte dieses Grabes geht bis in die neuste Zeit. Im Jahre 1771, während des Krieges zwischen Russland und der Türkei, verbreitete sich die Nachricht, dass der Graf Pasch van Krienen, Capitain auf der in den griechischen Gewässern stationierten russischen Flotte, auf der Insel Ios das Grabmal Homers entdeckt habe. Die Sache machte damals viel Aufsehn (vgl. das not. 42 erwähnte Buch von Lami), läuft aber auf eine litterarische Täuschung, um nicht zu sagen Betrügerei, hinaus. S. über dieses Grabmal Heyne Das vermeinte Grabmal Homers. Leipzig 1794. 8. (franz. in Lechevalier Voyage de la Troade. ed. III. Paris 1802. 8. Tom. I, 179—209). Ross Reisen durch die griech. Inseln I, 155 sqq. III, 151 sqq. Franz Jahrb. f. wiss. Krit. 1841. Juli. no. 18 p. 140 sqq. Edw. von Muralt Achilles u. seine Denkmäler ausser Süd-Russland, zur Erklärung des vermeinten Grabmals Homers im Strogonowschen Garten zu St. Petersburg. Petersb. 1839. 8. Henrichsen Beretninger om Homers foregivne Grav paa oen Ios. Odense 1844. 8. Welcker Zeitsch. f. d. Alterth. 1844. no. 37—41 u. 1845. no. 25. O. Jahn Archäol. Beitr. Berlin 1847. p. 353 sq.

übrigen sagenhaften Theil der Erzählung ist folgendes zu bemerken. Der Anfang stimmt auffallend mit der Sage der Kymaier von Homers Abstammung überein. Auch hier heisst die Mutter Kritheis, auch hier wird sie heimlich schwanger und kommt deshalb nach Smyrna, wo sie zufällig am Flusse Meles den Homer gebiert. Wie sollen wir uns diese Uebereinstimmung erklären? sollen wir bei den, wie es doch scheint, wirklichen historischen Beziehungen Kymes zu Smyrna die Sage von Ios als ein der kymäischen nachgebildetes Machwerk kleinstädtischer Eitelkeit bezeichnen? Dies werden uns offenbar diejenigen rathen, welche auf alle diese Sagen nichts geben oder pragmatische Geschichte darin suchend ihren Homer gefährdet glauben, wenn man zwei gleichen Sagen neben einander Berechtigung zugesteht, also den Widerspruch sanctioniert. Ich denke so über die Sagen von Kyme und Ios.

Da beide Sagen Homers Mutter Kritheis nennen, sie nach Smyrna kommen und dort am Meles den Homer gebären lassen, also Smyrna als Heimat des Dichters anerkennen, so ist anzunehmen, dass beide Sagen, wenigstens in der Form, in welcher sie uns vorliegen, einerseits in der Sage von Smyrna, der zufolge Homer von Kritheis am Meles geboren wäre, andrerseits in besondern Verhältnissen von Kyme und Ios ihren Ursprung haben. In der smyrnäischen Sage war offenbar, wie wir zunächst blos aus den beiden andern folgern, das Geschlecht Homers nicht über seine Mutter hinausgeführt; sie begnügte sich, einfach die Abstammung des Dichters von der Mutter Kritheis anzugeben, deren Vorfahren und Abkunft aber als gleichgültig bei Seite zu lassen. Hierin war für diejenigen Orte, welche daran Interesse hatten, sich in irgend einer Weise den berühmten Sänger zuzueignen, ein passender Anknüpfungspunkt

gegeben für die Sage, welche sie zu ihrem Zwecke zu dichten geneigt waren. So bei Kyme und Ios.

Nachdem die homerischen Gesänge und durch sie Homer zu so glänzendem Ruhme gelangt waren; nachdem sie sich, was die Sage von Homers Geburt am Meles andeuten zu wollen scheint, zuerst von Smyrna aus überallhin verbreitet hatten: da ward Kyme, eingedenk seiner alten verwandtschaftlichen Verbindungen mit Smyrna, zu jener Sage angeregt, welche die Mutter Homers für eine Kymaierin ausgab. Gern hätte man gesagt, Homer sei aus Kyme gebürtig. Das ging nun aber nicht, weil Smyrnas Ruf schon zu befestigt war. So liess man den Homer wenigstens in Kyme gezeugt sein und behauptete, da die Smyrnaier schon einen Vater für Homer hatten [56]), das sei nicht der rechte. Man motivierte zugleich durch der Kritheis heimliche Schwangerschaft ihre Uebersiedelung von Kyme nach Smyrna. Zu diesen Gründen der kymäischen Sage kam noch ein anderer von grosser Bedeutung. Die homerischen Gesänge umfassen eine Menge Sagen der verschiedensten griechischen Stämme, namentlich auch derer, die bei der aiolischen Wanderung betheiligt waren und ihren Hauptsitz in Kyme hatten. Kyme selbst war durch Kleuas und Malaos, Nachkommen des Agamemnon, gegründet [57]) und es gab dort noch in spätern Zeiten einen König Agamemnon, dessen Tochter Demodike an den Phryger Midas verheirathet war [58]). Wenn nun die Kymaier die homerischen Gesänge hörten, so waren das zum grossen Theile ihre Sagen, ihre Lieder, und sie hatten einen Grund zu glauben, dass der Dichter

---

[56]) Nicht den Phemios, den erst die ungelehrten Gelehrten zum Vater des Dichters gemacht haben.

[57]) Strab. XIII, 582 D. 621 B.

[58]) Pollux IX, 83.

einer der ihren gewesen und von Kyme nach Smyrna gekommen sei. Dieser Glaube vermittelte sich mit der mutmasslichen Thatsache der ersten Verbreitung Homers von Smyrna aus in der erwähnten Weise.

Andre Gründe waren es, wodurch die Sage der Ieten veranlasst wurde. Diese gingen sichtlich von dem Grabe Homers aus, welches sie bei sich hatten. Daneben zeigten sie auch das Grab seiner Mutter, die sie Klymene nannten [59]). Das Grab Homers bildete den Mittelpunkt eines Kultes, wie wir durch Varro erfahren [60]), welcher erzählt dass man bei diesem Grabe am Jahrestage des Verstorbenen eine Ziege geopfert habe [61]). Um diesen Grabeskult des Dichters richtig zu verstehn, ist es nöthig sich an ähnliche Verhältnisse zu erinnern. Es ist nemlich eine bei den Griechen sehr gewöhnliche Erscheinung, dass Dichtergräber da gezeigt wurden, wo Sangesbildung gehegt und gepflegt wurde [62]). „Es brachte dies der Glaube an Heroen und die Wirkungen, die aus ihrem Grabe herüberreichen, so wie die Gewohnheit, jede Kunst an den Schutz irgend eines Heros zu binden, der aber unmittelbar gegenwärtig nur in seinem Grabe gedacht wurde, ganz natürlich so mit sich." Man glaubte den grossen dichterischen Geist des angeblich oder wirklich Verstorbenen sich zu erhalten, wenn man von ihm das festhielt, was man festhalten konnte: seine Gebeine, seine Reliquien. Das Haupt des Orpheus, den thrazische Frauen zerrissen hatten, ins Meer geworfen und von den Wellen nach Lesbos hinübergetragen, machte die Lesbier,

---

[59]) Pausan. X. 24, 2.

[60]) Bei Gell. N. A. III, 11.

[61]) Nicht ohne Bedeutung scheint in der obigen Erzählung des Aristoteles, dass Homers Mutter sich an einen Ort *Αἴγινα* flüchtet.

[62]) Welcker Kl. Schr. I, 154 sqq.

die es aufgenommen und bestattet hatten, zum Danke so ausgezeichnet in der Musik[63]). Auch an den Meles verlegte man des Orpheus Grab[64]), nach dem sangesreichen Pierien, an den Olymp[65]), nach Leibethra in Makedonien, von wo die Gebeine durch Wasserfluten nach Dion gekommen sein sollten, wo sie in einer Urne aufbewahrt wurden[66]). Ueberall ist mit dem Grabe des Orpheus die Kunst des Gesanges verbunden, natürlich nicht sowohl als Folge des Grabes, wie die Sage es darstellt, als vielmehr als dessen Ursache. Aehnlich verhält es sich mit dem Grabe des Hesiod und des Stesichoros, worüber ich auf Welcker verweise. Was sich aber hieraus ergiebt, ist der wahrscheinliche Schluss, dass auf Ios epische Dichtkunst blühte und von Sängern ausgeübt wurde, die einen gemeinsamen Mittelpunkt in dem Grabe Homers hatten. Diese Ansicht wird einigermassen unterstützt durch den Namen der Mutter Homers, Klymene *die berühmte*, der in Beziehung steht zu dem Ruhme der Helden, den zu feiern und zu verbreiten Zweck der epischen Dichtkunst war; ferner durch die Nachricht, welche den Kreophylos, dem das alte epische Gedicht *Οἰχαλίας ἅλωσις* zugeschrieben wird, nach Ios versetzt und zum Gastfreunde Homers macht[67]). Und auf Ios landet Homer ja auch grade, als er auf der Reise zu den musischen Agonen Thebens ist.

Diese Betrachtungen sollen noch keineswegs dem Zweifel an die Persönlichkeit Homers irgend ein Uebergewicht geben, obgleich es freilich hier, wie überall in der Sage,

---

[63]) Hygin. P. A. II, 7. p. 440 Stav.
[64]) Conon. Narr. 45.
[65]) Apollod. I. 3, 2.
[66]) Pausan. IX. 30.
[67]) Vit. C, 27 sqq. H, 319. Tzetz. Exeg Il. p. 151. Nitzsch Melet. I, 127. Vgl. B. II. Abschn. II. Kap. 2. §. 4.

erlaubt sein muss, seine bescheidenen Zweifel zu haben, ob jenes Grab auf Ios denn wirklich das des Homer, einer wirklichen Person gewesen sei oder nur für ein solches gehalten wurde. Für jetzt genügt die Thatsache, dass bei den Ieten ein Grab Homers gezeigt wurde, welches einen Kultus hatte und aller Wahrscheinlichkeit nach den Vereinigungspunkt epischer Sänger bildete. War dies der Fall, so erklärt sich leicht, wie die obige Sage von Ios entstanden ist. Hier hatte man das Grab des Dichters, dort die mit überwiegendem Ansehn sich vordrängende Sage, dass Homer in Smyrna am Meles geboren sei. Man spann hieraus und hieran und aus ähnlichen Motiven dieselben Gedanken, wie die Kymaier: die Geburt des Sohnes konnte man sich nicht aneignen, so beanspruchte man seine Zeugung und seine Mutter. Aber die Ieten thaten dies in etwas anderer Form. Während die Kymaier im Bewusstsein ihres realen Zusammenhangs mit Smyrna dem Homer einen ihrer Mitbürger zum Erzeuger gaben und die Uebersiedelung der Mutter an etwas geschichtliches anschlossen, konnten die Ieten, weil sie keine solche historische Verbindung mit Smyrna hatten, weil der ihnen schon zugehörige Antheil an Homer ein wesentlich poetischer war, auch die Sage von Kritheis und Homer nicht auf geschichtlichen Angaben basieren, sondern mussten sie poetischer halten. Darum ist Kritheis nach Smyrna nicht übergesiedelt, sondern durch Räuber gebracht; darum ist nicht ein Iete der Erzeuger Homers, sondern einer von den Dämonen, die mit den Musen den Reigen tanzen. Vielleicht verdanken wir diese Sage eben jenen Dichtern von Ios, die dem grossen Sänger an seinem Grabe opferten. Indem ich die Sage von Ios so erkläre, behaupte ich freilich, dass sie später ist als der Glaube an das Grab Homers. Mich bestärkt darin eine Differenz, die man schon selber bemerkt haben wird. Nach

Aristoteles hiess Homers Mutter Kritheis, kam von Ios nach Smyrna, verstarb dort und ward also auch wohl als daselbst begraben gedacht. Dagegen berichtet nun Pausanias, die Ieten hätten bei sich auch das Grab von Homers Mutter gezeigt und dieselbe Klymene, also nicht Kritheis geheissen. Welcker p. 159 meint, die Ieten hätten nachmals die Kritheis, vielleicht mit ehrendem Beinamen, Klymene genannt; aber Kritheis war ein durch die smyrnäische Sage so berühmter Name und die Mutter Homers anderwärts unter diesem so bekannt, dass man in dessen Vertauschung mit Klymene eben keine mehr ehrende Umänderung erblickt. Jene Differenz scheint auf andre Art zu heben.

Die ursprüngliche und an das Grab Homers geknüpfte Sage war, dass er auf Ios von der Klymene und einem der mit den Musen verkehrenden Dämonen erzeugt und, nachdem er gestorben, daselbst begraben sei. Ob man sich weitere Vorstellungen über sein Leben und die Art und Weise seines Todes gemacht, können wir nicht wissen; aber so viel ist klar, dass er auf Ios als Heros verehrt ward und zwar als heroischer Vorsteher des epischen Gesanges, wie die Künstler in Daidalos den Vorsteher der bildenden Kunst, die Herolde, Flötenspieler, Köche u. a. je einen Heroen als Vorsteher ihrer Kunst verehrten. Homer spielte also in der alten Sage von Ios keine andre Rolle, als an andern Orten Orpheus, Musaios, Linos u. a. Doch war er kein ausschliesslich den ietischen Sängern angehöriger Sangesheros. Man kannte und verehrte ihn auch anderwärts. Vielleicht hatte er dort dieselben, vielleicht andre Eltern, z. B. in Smyrna; denn hierin war der gläubigen Phantasie freier Spielraum gegeben.

Als nun vom Meles her, gleichfalls wohl durch Sänger, welche ebenso den Homer als ihren Vormeister ansahn

und verehrten, Homers Name mit so viel Ruhm sich verbreitete und die Sage seiner Geburt von Kritheis sich geltend machte: da waren die Ieten genöthigt sich mit diesem allgemein verbreiteten Glauben abzufinden. Und sie thaten es in der vorhin angegebenen Weise: sie sagten, Kritheis ein Mädchen von Ios habe nach Smyrna entführt den Homer geboren. Sie geriethen dadurch allerdings mit sich selbst in Widerspruch, da sie neben der um des Zweckes willen Kritheis genannten Mutter die frühere Klymene festhielten; allein, wenn sie überhaupt ihren Homer sich in der Meinung der Andern erhalten, ihn als mit dem allgemein gefeierten identisch angesehn wissen wollten, so blieb ihnen kein andrer Ausweg übrig.

KOLOPHONS Ansprüche an Homer waren ganz andrer Art[68]). Ob die Kolophonier behaupteten, dass Homer bei ihnen geboren sei, ist mit Sicherheit nicht zu entscheiden. Denn die Anführung des Antimachos und Nikandros, als welche den Homer einen Kolophonier genannt hätten[69]), darf nicht allzugenau genommen werden. Die Kolophonier zeigten den Ort, wo Homer lesen lehrend zuerst der Poesie sich gewidmet und den *Margites* gedichtet habe[70]); sie sagten, in ihrer Stadt sei er blind geworden und als Blinder nach Smyrna und andern Städten gezogen[71]). Es ist nicht unmöglich, dass man den Homer aus Kolophon gebürtig glaubte, da man ihn gleichwohl, wie in dem Epigramm unter der Statue Homers geschah[72]), Sohn des Me-

[68]) Vgl. Leo Allatius cp. IX p. 153 sqq. Welcker p. 184sqq.

[69]) Vit. B. II. cp. 2. E, 3. F, 6. (Antim. fr. 92 Schell. vgl. Stoll p. 16).

[70]) Vit. H, 15 sqq.

[71]) Vit. A. cp. 7 u. 8. Eustath. p. 678, 14. Nach Vit. G, 22 sqq. erhielt Homer seinen Namen, weil er in dem Kriege zwischen den Smyrnaiern u. Kolophoniern als Geissel gegeben wurde.

[72]) Vit. B. cp. 4. — In dem Epigr. des Antipatros (Vit. B.) is

les nennen konnte, etwa in derselben Weise, wie auf Ios. Auf die Darstellung der herodoteischen Vita ist durchaus kein Gewicht zu legen, weil sie alle Sagenüberlieferung pragmatisch zersetzt und Smyrna zu Liebe verändert hat. Wenn aber auch der Anspruch der Kolophonier an Homers Geburt zweifelhaft ist, so waren sie doch in ihrem vollen Rechte zu behaupten, dass bei ihnen der Margites gedichtet[73]) und Homer blind geworden sei. Beide Angaben, glaube ich, gehören enger zusammen, als es auf den ersten Blick scheint.

Der Margites galt, ehe die Kritik ihr Urtheil darüber abgab[74]), für ein homerisches und ohne Widerspruch für ein kolophonisches Gedicht. Als ein solches nennen es noch Platon[75]) und Aristoteles[76]). Der Held dieses komischen Epos war Margites, der in höchst ergötzlicher Weise dargestellt war. Der Dichter sagte von ihm: *Vielerlei Dinge verstand er, doch schlecht verstand er sie alle*[76]); *ihn erschufen die Götter nichts nutz zum graben und ackern, auch zu anderem nicht; er entbehrt' jedwedes Geschickes*[77]). Der Held wurde in allerlei Situationen gebracht, die seine Ungeschicklichkeit, Einfalt und Gutmütigkeit recht grell zu

---

der Ausdruck *Κολοφῶνα τιθηνήτειραν* nicht entscheidend, weil er auch zu *Σμύρναν*, *Χίον* u. s. w. gehört.

[73]) Dies bezeugt der Anfang des Gedichtes selbst, den aus einem lateinischen Grammatiker Lindemann Lyra. Meissen 1820. I, 82 mittheilt:

Ἦλθέ τις εἰς Κολοφῶνα γέρων καὶ θεῖος ἀοιδός,
Μουσάων θεράπων καὶ ἑκηβόλου Ἀπόλλωνος (Sch. Aristoph. Av. 912)
φίλης ἔχων ἐν χερσὶν εὔφθογγον λύρην.

[74]) Vgl. Vit. B. cp. 5. E, 20 sqq. Sch. Aristoph. Av. 912. Harpocrat. s. v. *Μαργ.* Hephaest. p. 64. Clem. Alexdr. Strom. p. 281 A. Sylb. Basil. M. de leg. libr. gent. 6 (Tom. II, 180 E. Garn.). Eustath. p. 1669, 48. vgl. Welcker p. 19. 184.

[75]) Alcib. II p. 147 B.

[76]) Ethic. Nicom. VI, 7. Ethic. Eudem. V, 7. Poet. cp. 4.

[77]) Clem. Alexdr. l. l. vgl. not. 76.

Tage kommen liessen; dass darunter sehr pikante waren, dürfte man schon an und für sich vermuthen, wenn es auch nicht ausdrücklich bezeugt wäre[78]). Dieser alte für homerisch geltende Margites scheint in spätern Zeiten durch den schon früher (S. 28) genannten Pigres umgearbeitet zu sein, indem dieser, wie die Ilias durch eingeschobene Pentameter[79]), so den Margites durch Iamben erweiterte (s. not. 73)[80]), welche vielleicht das Komische des Gedichtes noch stärker hervorhoben und dadurch bewirkten, dass die neue Bearbeitung das ältere Epos verdrängte. Wenn Bernhardy (II, 131) die Abfassung des Margites überhaupt erst in denjenigen Zeitpunkt der ionischen Bildung versetzt, welcher von höheren Bestrebungen der Poesie abgewandt mit der spöttischen, selbst polemischen Beobachtung des bürgerlichen Lebens verkehrte, folglich zwischen Simonides den Amorginer und Hipponax: so ist dagegen darauf aufmerksam zu machen, dass das Wohlgefallen an dem Burlesken so alt ist, wie die Menschen, und dass also auch die Darstellung desselben nicht minder ein Bedürfniss war, als die des Ernsten, Erhabenen. Alle Völker haben in oder neben ihren Iliaden und Odysseen ihre Margiten. Ich halte den Margites für ein altes Gedicht und für nicht viel jünger als Ilias und Odyssee. Ob es ein Gedicht des Homer war?

Die Angabe, dass Homer den Margites in Kolophon verfasst habe, in Kolophon blind geworden und von dort als Blinder weiter gewandert sei, lässt mich eine Vermutung über den Ursprung des Gedichtes wagen. Wenn die Darstellung des eigentlichen Heldenepos mehr solchen Sän-

---

78) Eustath. p. 1669, 47. vgl. Dio Chrys. Tom. II. p. 362 Reisk. Hesych. s. v. Μαργ. Suid. s. v.

79) Suid. s. v. Πιγρ.

80) Wassenbergh (not. 15) Not. p. 13 sq. Bode I, 279 sq.

gern zufällt, die mit ihrem Talent und ihrer Bildung über die Masse hervorragen, so gehört die des burlesken Epos mehr denjenigen an, welche mit ihren Sympathien und Interessen den roheren Volksschichten zugewandt sind. Dergleichen kraftvolle und derbe Poesie, wie Margites, war für derbe Naturen und für Gefühle berechnet, welche nur bei nachdrücklicher Berührung erregt werden konnten. Beide Arten Epos stehen sich wie Tragödie und Komödie gegenüber, was schon Aristoteles bemerkt hat[81]). Nun glaube ich weist die Sage von dem blinden Dichter des Margites auf einen gewiss talentvollen, aber den niedern Volksklassen angehörigen Sänger hin, weil gerade aus diesen Blinde sich besonders gern auf Musik und Gesang legen und von jeher gelegt haben[82]). Ich erkenne sonach in dem Margites ein Volksepos, welches von einer niedern Klasse von Sängern herrührt, als die Ilias und Odyssee, und zu diesen Epen etwa in derselben Beziehung steht, wie zu den Nibelungen Salman und Morolt. Doch mag hierüber anders denken, wer an einen Homer glaubt; aber was wir von Chios hören stellt sich sehr nahe zu den eben gemachten Combinationen. Homerisch wäre ihnen zufolge Margites genannt, weil er ebenso ein Werk von Volkssängern war, als Ilias und Odyssee[83]).

CHIOS. Es ist sehr zu bedauern, dass wir über das Verhältniss von Chios zu Homer, worüber es ohne allen

---

[81]) Poet. cp. 4. vgl. oben S. 34.

[82]) Vgl. B. IV. Abschn. I. Erste Periode.

[83]) Ueber den Margites handeln P. Petit Miscell. observatt. lib. II cp. 1. p. 75—85. Le Beau (S. 34 not. 95). Wassenbergh p. 11 — 16. G. S. Falbe De Margite Homerico. Sedin. 1798. 8. Vgl. noch Bernhardy II, 131. — Unter den Alten hatte *Zenon* der Philosoph *περὶ τοῦ Μαργίτου* geschrieben, Dio Chrys. Or. LIII. p. 275 Reisk.

Zweifel eine einheimische Sage gab[84]), nicht eben so unterrichtet sind, als über Kyme durch Ephoros, über Ios durch Aristoteles. Man muss es daher unentschieden lassen, ob Simonides[85]) mit seinem *Χῖος ἀνὴρ* und Theokrit[86]) mit *Χῖον ἀοιδὸν* den Homer als einen gebornen Chier haben bezeichnen wollen, was Euthymenes allerdings ausdrücklich that[87]). Auch die schon erwähnte Stelle des Hymnus auf den delischen Apollon giebt keinen Ausschlag, weil das dort vom Dichter d. h. Homer gebrauchte *οἰκεῖ* zu unbestimmt ist. Denn es mit Ilgen und Welcker[88]) besonders zu urgieren, als ob es blos „wohnt" bedeute, finde ich nicht begründet, da es dem Sänger nur darauf ankam seinen Wohnort überhaupt zu nennen, nicht im Gegensatz zu seinem Geburtsorte. Die herodoteische Biographie, welche nur im trüben Reflex das Bild der alten Sage wiederspiegelt, lässt den Homer über Phokaia und Erythrai nach Chios kommen, die Kinder seines dortigen Gastfreundes in dem Flecken Bolissos unterrichten, später nach der Stadt Chios übersiedeln und daselbst in der Schule die Kinder seine Gesänge lehren. In Chios dichtete er auch seine beiden grossen Epen; eine Angabe, die um so mehr Aufmerksamkeit verdient, als sie in einer Schrift gemacht wird, welche Smyrna als Vaterstadt des Dichters preist. Es scheint darnach, als ob Smyrna nur hierauf Anspruch gemacht, dagegen Chios als das Vaterland der homerischen Gesänge von Alters her gegolten hätte. Was die Sage über Chios und Homer berichtet, erhält Bestätigung zugleich und Erweiterung durch die Nachrichten über die *Homeriden*, auf welche

---

84) Welcker p. 160 leugnet es.
85) Fr. 85 Bgk.
86) VII, 47. vgl. Vit. F, 2.
87) Clem. Alexdr. Strom. I, 327 A.
88) Ilgen zu d. St. Welcker p. 160 vgl. p. 173.

die Chier selbst ihre Anrechte an Homer vorzüglich stützten[89]). Hier zum ersten Mal befinden wir uns auf historischem Gebiete Zwar ist der Raum, auf dem wir stehen, nur klein, aber er gewährt uns eine weite reiche Aussicht und eine Brücke, über die hin wir aus der schwankenden Sage zu fester zuverlässiger Erkenntniss gelangen[90]).

Harpokration[91]) berichtet: die Homeriden sind ein Geschlecht in Chios, von welchem Akusilaos im dritten Buche und Hellanikos in der Atlantis sagen, dass es vom Dichter benannt sei. Seleukos aber im zweiten Buche seiner Lebensbeschreibungen sagt, Krates irre sich, wenn er in den Opfern die Homeriden für Abkömmlinge des Dichters halte;

---

[89]) Strab. XIV, 645: ἀμφισβητοῦσι δὲ καὶ Ὁμήρου Χῖοι μαρτύριον μὲν τοὺς Ὁμηρίδας καλουμένους ἀπὸ δὲ τοῦ ἐκείνου γένους προχαριζόμενοι.

[90]) Man vgl. über die Homeriden von den Alten: Harpokrat. Ὁμηρίδαι (p. 137, 12 Bekk. Phot. s. v. p. 331 18. Suid. s. v.). Sch. Pind. Nem. II, 1. Strab. l. c. Lex. rhet. s. v. p. 288, 6 Bekk. Etym. M. s. v. p. 623, 51; von den Neuern: Lud. Küster hist. Hom. p. L sq. Wolf Prolegg. p. XCVIII. Heyne Hom. Il. Tom. VIII, 793 sqq. Niebuhr Röm. Gesch. 1, 328 sq. ed. IV. A. Korais Ἄτακτα. II, 37 sqq. Dugas-Montbel p. 47—52. B. Thiersch p. 96 sqq. J. Kreuser (S. 14 not. 28) p. 123 sqq. Böckh Ind. lect. Berol. 1834. Welcker p. 160 sqq. Ulrici Gesch. d. hellen. Dichtkunst I, 381 sqq. W. Müller Homerische Vorschule ed. II. Leipzig 1836. 8. p. 54 sqq. u. daselbst Baumgarten-Crusius p. xxxi sqq. Bernhardy a. a. O. I, 228 sqq. Nitzsch. Indag. interp. p. 16. Melet. I, 108. 127 sqq. II, 71 sqq. 96. Bode a. a. O. p. 268 sqq. Düntzer Homer u. d. epische Kyklos. Cöln 1839. 8. p. 7 sq. O. Müller a. a. O. I, 69 sq. Gräfenhan Gesch. d. Philol. Bd. I. Bonn 1843. 8. p. 50 sqq.

[91]) Ὁμηρίδαι· Ἰσοκράτης Ἑλένῃ [§. 65]. Ὁμηρίδαι γένος ἐν Χίῳ, ὅπερ Ἀκουσίλαος ἐν γ' [fr. 11 St. 31 Müll.], Ἑλλάνικος ἐν τῇ Ἀτλαντίδι [fr. 28 St. 55 Müll.] ἀπὸ τοῦ ποιητοῦ φησιν ὠνομάσθαι. Σέλευκος δὲ ἐν β' περὶ βίων ἁμαρτάνειν φησὶ Κράτητα νομίζοντα ἐν ταῖς ἱεροποιίαις Ὁμηρίδας ἀπογόνους εἶναι τοῦ ποιητοῦ· ὠνομάσθησαν γὰρ ἀπὸ τῶν ὁμήρων, ἐπεὶ αἱ γυναῖκές ποτε τῶν Χίων ἐν Διονυσίοις παραφρονήσασαι εἰς μάχην ἦλθον τοῖς ἀνδράσι καὶ δόντες ἀλλήλοις ὅμηρα νυμφίους καὶ νύμφας ἐπαύσαντο, ὧν τοὺς ἀπογόνους Ὁμηρίδας λέγουσιν.

vielmehr seien sie genannt von den Geisseln. Denn als einst an den Dionysien die Frauen auf Chios in der Festraserei einen Streit mit ihren Männern anfingen, ward derselbe beendigt, indem man sich gegenseitig Geisseln gab, Jünglinge und Jungfrauen. Deren Nachkommen seien nun eben die Homeriden.

Die Erklärung des Seleukos ist albern und nichts darauf zu geben, obgleich mancher geneigt sein könnte sie als in der Sage selbst begründet anzusehn, da sie uns mehrfach entgegentritt[92]); aber von besondrer Wichtigkeit sind die Worte in Bezug auf Krates. Wir kennen zwei Männer dieses Namens, deren jeder die Angabe über die Homeriden gemacht haben könnte: der bekannte Grammatiker aus Mallos und Krates aus Athen. Für den ersteren sprechen seine homerischen Studien, für den zweiten ein über die Opfer zu Athen[93]) geschriebenes Buch, welches einige sogar hier ausdrücklich mit den Worten „in den Opfern (*ἐν ταῖς ἱεροποιίαις*)" bezeichnet glaubten[94]). Ist dies letztere schon dem blossen Wortlaut nach sehr auffallend, so hat die andre Annahme, dass Seleukos, welcher ein alexandrinischer Grammatiker war und wegen seiner Beschäftigungen mit Homer den Beinamen *Ὁμηρικὸς* führte, unter dem Krates das pergamenische, den Alexandrinern in der Wissenschaft so schroff gegenüberstehende Schulhaupt, gegen das sie fortwährend ihre Angriffe richteten, gemeint habe, eine ungleich grössere Wahrscheinlichkeit. Dann aber kann auch nicht mehr in den Worten *ἐν τ. ἱεροπ.* ein Büchertitel erblickt, sondern

---

[92]) Vit. C, 14: *Μελησιγένη δοθέντα Χίοις εἰς ὁμηρείαν Ὅμηρον κληθῆναι.* Vgl. not. 71. Welcker p. 131.

[93]) *περὶ τῶν Ἀθήνησι θυσιῶν* Suid. s. *Εἰρεσιώνη* (Sch. Aristoph. Eq. 729), *Κυνήειος*. Phot. s. *κύνειος* p. 187, 13. Sch. Soph. OC. 100. Gräfenhan Gesch. d. Philol. II, 135.

[94]) Bernhardy I, 229. Nitzsch Melet. II, 72.

sie müssen anders erklärt werden. Man hat in ihnen die Angabe von Gentilsacren, wie wir deren schon früher bei Ios gedachten, gefunden[95]). Krates Meinung war darnach die, dass die Homeriden nur in Bezug auf die dem Homer gemeinschaftlich dargebrachten Opfer als Abkommen desselben zu betrachten seien, nicht aber wirklich aus seinem Blute stammten. Denn so war es ja bei den Griechen, dass auch Leute, die nicht untereinander verwandt waren, sich behufs irgend eines gemeinschaftlich zu verfolgenden Zwekkes zu einem Geschlechte vereinigen und eine communio sacrorum stiften konnten, durch welche sie sich als *γένος*, als Verwandte anerkannten und durch Zulassung zu welcher communio fernerweit Fremde in das Geschlecht aufgenommen werden konnten[96]). Was ihnen das Bewusstsein ihrer Verwandtschaft gab und wach erhielt, waren die gemeinschaftlichen Opfer, und so behauptete Krates die Homeriden seien nicht leibliche Nachkommen Homers, sondern nur in Verwandtschaft mit ihm getreten und stehend, inwiefern sie ihm als ihrem gemeinschaftlichen Ahnherrn opferten[97]). Wir haben in Chios dieselbe Erscheinung, wie auf Ios: Homer als den eponymen Heros eines Geschlechtes. Nur waren die chiischen Homeriden, wie es scheint, nicht um ein Grab vereinigt[98]), sondern um einen andern

---

[95]) Böckh, Welcker, Baumgarten-Crusius, Düntzer aa. aa. OO.

[96]) Etym. M. *γεννῆται* p. 226, 13. C. Fr. Hermann Staatsalterth. §. 99. vgl. Böckh p. 10.

[97]) Vgl. oben S. 59 not. 176.

[98]) Ein Grab Homers auf Chios erwähnt Solin. Polyhist. cap. 11; aber seine Worte *Chios Homeri tumulo ceteras antecedit* zeigen, dass er sich geirrt oder Ios st. Chios geschrieben hat. Gleichwohl wäre es nicht unmöglich, dass auch auf Chios so ein Grab sich befand, woran z. B. Nitzsch Melet. I, 127 sq. II, 96 denkt.

Mittelpunkt[99]), von dem wir jedoch nichts weiter wissen. Etwas genauer sind wir über die Natur dieser Geschlechtsverbindung unterrichtet. Der Scholiast des Pindar[100]) sagt „dass Homeriden vor Alters die vom Geschlechte Homers hiessen, welche zugleich die homerische Poesie von Geschlecht zu Geschlecht sangen, vortrugen." Sie waren ein mit dem Singen homerischer Lieder beschäftigtes Sängergeschlecht[101]).

Da ich späterhin auf die Homeriden von Chios zurückkommen muss[102]), so will ich hier nur noch hinzufügen, dass wir aus der Thatsache, dass die Homeriden den Homer als Heros eponymos an der Spitze ihres Geschlechtes hatten, zunächst freilich noch nicht schliessen dürfen, derselbe sei blos eine mythische Person, ein personificierter Geist des Kunstverbandes gewesen. Allein möglich und gerechtfertigt ist dieser Schluss so gut, als sein Gegentheil, was, um nach der einen oder andern Seite hin voreilige Entscheidungen zu verhindern, noch einmal ausdrücklich hervorgehoben sein möge. Auf Chios findet das S. 94 sqq. über Ios Gesagte volle Anwendung.

SMYRNA. Auf diese Stadt, als Geburtsort Homers,

---

[99]) Ein Homereion (Böckh C. J. no. 2221 u. zu no. 2214, Tom. II, 202)?? Vgl. Welcker p. 178.

[100]) Nem. II, 1: Ὁμηρίδας ἔλεγον τὸ μὲν ἀρχαῖον τοὺς ἀπὸ τοῦ Ὁμήρου γένους, οἳ καὶ τὴν ποίησιν αὐτοῦ ἐκ διαδοχῆς ᾖδον· μετὰ δὲ ταῦτα καὶ οἱ ῥαψῳδοὶ οὐκέτι τὸ γένος εἰς Ὅμηρον ἀνάγοντες. ἐπιφανεῖς δὲ ἐγένοντο οἱ περὶ Κύναιθον, οὕς φασι πολλὰ τῶν ἐπῶν ποιήσαντας ἐμβαλεῖν εἰς τὴν Ὁμήρου ποίησιν. ἦν δὲ κτλ. (s. not. 24).

[101]) Ausser dem schon genannten *Kynaithos* wird als Homeride erwähnt *Parthenios* Χῖος, ἐποποιός, υἱὸς Θέστορος, ὃς ἐπεκαλεῖτο Χάος, Ὁμήρου δ' ἦν ἀπόγονος. ἐποίησεν εἰς Θέστορα τὸν ἑαυτοῦ πατέρα, Suid. s. v. Der Name Thestor erinnert an den Thestorides, der in dem Leben Homers nach Vit. A. eine so bedeutende Rolle spielt, und giebt manchen Vermutungen Raum. S. not. 114.

[102]) B. II. Abschn. II. Kap. 2. §. 4.

haben uns die Sagen von Kyme und Ios, die den Dichter zugleich Melesigenes nannten, weil er zufällig an dem Flusse Meles geboren sei, hingewiesen, ebenso Kolophon; vielleicht auch Chios nach Art der ietischen Sage. Und in der That, wenn man nicht annehmen will, dass die ursprüngliche Gestalt aller dieser einzelnen Sagen durch die Berichterstatter zu Gunsten Smyrnas verfälscht sei, so wird man durch die Einstimmigkeit des Hinweisens auf Smyrna zu der Ueberzeugung gedrängt, dass hier einst, nach der doppelten Möglichkeit der Sagenauffassung, ein Homer oder homerische Poesie entsprungen und zu hohem Ruhme gelangt sein müsse. Um so begieriger sind wir, zu erfahren, was man zu Smyrna selbst über Homer erzählte. Dass dahin nicht der Schulmeister Phemios zu rechnen sei, den eine thörichte Combination und derselbe trostlose Pragmatismus, welcher von der ganzen ältesten und älteren griechischen Geschichte ein so unwahres Bild uns geliefert hat, zum Vater Homers gemacht, habe ich schon gesagt. Statt seiner wussten die Smyrnaier einen ganz andern zu nennen: ihnen hiess Homer zuerst auch Melesigenes, aber nicht weil er von seiner Mutter am Meles geboren, sondern weil Meles selbst, der Flussgott, sein Vater und Kritheis eine Nymphe seine Mutter war[103]). An den Quellen des Flusses zeigte man die Grotte, in der Homer seine Gedichte verfertigt haben sollte[104]), und ein Homereion zu Smyrna[105]) gab Kunde

---

[103]) Tzetz. Exeg. in Il. p. 8: *οἱ δοκιμώτεροί τε καὶ πλείους τῶν ἱστορικῶν κοινῶς ἀποδεδώκασι Μέλητος αὐτὸν τοῦ ποταμοῦ γεγονέναι καὶ Κριθηΐδος νύμφης τινός.* Vit. H, 8: *καὶ πρῶτοί γε Σμυρναῖοι Μέλητος ὄντα τοῦ παρ' αὐτοῖς ποταμοῦ καὶ Κριθηΐδος νύμφης κεκλῆσθαί φασι πρότερον Μελησιγένη, ὕστερον μέντοι τυφλωθέντα Ὅμηρον μετονομασθῆναι διὰ τὴν παρ' αὐτοῖς ἐπὶ τῶν τοιούτων συνήθη προσηγορίαν.* Vgl. Welcker p. 143.

[104]) Pausan. VII. 5, 12.

[105]) S. oben S. 60.

von der Anhänglichkeit und Verehrung dieser Stadt gegen ihren Erstgebornen.

In Smyrna zuerst befinden wir uns auf dem unentweihten Boden der Sage, wie in Chios auf dem der Geschichte. Es gilt die rechte Frucht ihm abzugewinnen. Aus der Sage an und für sich ist weder für noch gegen die Persönlichkeit Homers ein Schluss zu ziehen; man konnte eine solche Abstammung eben so gut einem wirklichen Menschen wegen seiner dichterischen Vortrefflichkeit geben, als man bei dem Repräsentanten von Zuständen dazu gezwungen war. Das Eine wie das Andre ist möglich und in beiden Fällen die Sage erklärlich. Flussgott und Nymphe als Eltern des Sängers sind ganz an ihrer Stelle und nicht einseitig zur Bezeichnung des smyrnäischen Ursprunges zu deuten [106]. Ueberall hat man die Poesie des Wassers, den Gesang der Quellen, Seen und Flüsse, des Meeres melodisches Rauschen und Wogen mit lebendiger Empfindung herausgefühlt und deshalb überall in mythologischer Anschauung Gesang und Poesie eng mit dem Wasser verbunden. So auch zu Smyrna, wo man zum Vater eines Dichters den Flussgott Meles machte, dessen Name selbst schon an *μέλος* (das Lied) erinnernd und mit ihm gleiches Stammes auf Sang und Dichtung leitet [107].

Wenn ich diesen göttlichen ·Ursprung Homers nicht für ausreichend halte zu entscheiden, ob der Dichter der Mythe oder der Geschichte angehöre, eine Personifikation oder ein wirklicher Mensch sei, so noch weniger das was man zur Bekräftigung der entgegengesetztesten Meinungen aus dem Namen *Ὅμηρος* herbeigeholt hat. Zwecklos wäre es, die

---

[106]) Nitzsch Melet. II, 97.

[107]) Vgl. Welcker p. 153 sq. mit Düntzer Zeitschr. f. d. Alterth. 1836. no. 131 p. 1050.

verschiedenen Etymologien dieses Wortes aus alter und neuer Zeit hier anzuführen. Aus dem Alterthume haben wir im voraufgehenden schon einige kennen lernen: die von dem angeblichen ὅμηρος *blind*, von ὅμηρος *Geissel* und von ὁμηρεῖν *sich anschliessen*. Will man dem Ephoros nicht eine Lüge aufbürden, so muss man glauben, was er sagt, dass seine Landsleute und die Ionier die Blinden ὁμήρους genannt haben, und dies würde die Etymologie von diesem Worte rechtfertigen; aber wäre jene Angabe auch unbegründet, factisch wäre die Deutung Homers als eines Blinden berechtigt[108]) und verdiente weitaus den Vorzug vor den andern. Von den Neuern sind die meisten darauf ausgewesen, in dem Namen Homer die Bezeichnung des Dichters zu finden; daher die Ableitungen von ὁμοῦ — ἄρω *Zusammenfüger*, recht eigentlich *Dichter*[109]) oder, mit Rücksicht auf ὁμηρεῖν, ὁμηρεύειν (accinere, succinere), *carmina ad citharae sonos decantans*[110]), von ὁμὸς mit der Ableitungsendung -ηρος *der das Gleiche, Uebereinstimmende Habende, Harmonische, Harmonierende*[111]). Alle diese und andre Ableitungen des Namens kann man ausbeuten, wie man will, zu Gunsten oder zum Nachtheil der Persönlichkeit Homers, und schon deshalb ist nichts auf den Namen zu geben, von dem es freilich mehr als wahrscheinlich ist, dass er in irgend einer Rücksicht den *Dichter* bezeichne.

Etwas anders, als bei einer solchen abgesonderten Betrachtung der smyrnäischen Sage von Homer und der Bedeutung des Namens, stellt sich das Resultat, wenn wir die

---

[108]) S. oben S. 100 sq. u. B. IV. Abschn. I. Erste Periode.
[109]) Welcker p. 128 sq.
[110]) Ilgen Hymn. Hom. p. X u. XIII.
[111]) Düntzer a. a. O. Nitzsch Melet. II, 77 sq.

vorher behandelten Ueberlieferungen berücksichtigen. Dann werden wir um so weniger mit O. Müller [112]) als das mutmassliche Resultat der Tradition hinstellen, dass Homer ein Ionier war, aus einer der Familien, welche von Ephesos nach Smyrna gingen zu einer Zeit, wo Aioler und Achaier den Hauptbestandtheil der Bevölkerung der Stadt bildeten; dass, als Smyrna die Ionier vertrieb, es sich seiner poetischen Berühmtheit beraubte und die Niederlassung der Homeriden auf Chios wahrscheinlich eine Folge jener Vertreibung der Ionier aus Smyrna war. Schon gegen den *ionischen* Homer müssten wir im Namen der Ueberlieferung protestieren, deren Spuren vielmehr, was schon Welcker erkannte [113]), entschieden auf einen *aiolischen* Homer aus Smyrna führen, weil diese Stadt bis herab etwa auf Ol. 20 aiolisch war. Auch gestattet die Ueberlieferung, die ich ohne vorgefasste Meinung darzulegen versucht habe, keineswegs eine solche Entscheidung für einen geschichtlich-persönlichen Homer. Vielmehr dürfte man, wenn man das über die Sage von Ios und die Homeriden von Chios Bemerkte als richtig anerkennt, weit eher geneigt sein, an der Persönlichkeit Homers zu zweifeln, ihn für einen Heros epischen Gesanges zu halten, den man an verschiedenen Orten kannte und verehrte, wo epische Dichtkunst einer bevorzugten Pflege sich zu erfreuen hatte. Wer so die Sachlage ansieht, wird das Schlussergebniss der Ueberlieferung etwa in folgenden Worten zusammenfassen. Alte Sagen und Lieder vom troischen Kriege wurden nach der neuen Heimat von den dorthin übersiedelnden Stämmen gebracht. Aiolische Sänger, denen jene Sagen und Lieder am nächsten standen und die wahrscheinlich in Smyrna ihren Sitz und Mittelpunkt

---

[112]) A. a. O. I, 78 sq.
[113]) A. a. O. p. 141—159.

hatten, dichteten sie fort und machten den Vortrag derselben zu ihrem Gewerbe. Ihre Nachfolger waren ionische Sänger von Chios, welche gleichfalls den Homer als ihres Kunstgeschlechtes Haupt verehrten, nach ihm sich Homeriden nannten und denselben Sagen und Liedern dieselbe Thätigkeit widmeten[114]). Die Vorzüge, welche ihre Lieder vor denen aller übrigen Sänger besassen, verdrängten und verdunkelten diese, gestatteten andern Sängervereinen z. B. dem auf Ios nicht, neben dem chiischen aufzukommen, und bewirkten endlich, dass Dichtungen anderer Sänger, wenn sie nach Inhalt oder Form dazu geeignet waren, für homerische angesehen wurden.

Ich bin weit entfernt, die eben ausgesprochenen Behauptungen als durch die Ueberlieferung absolut sichere betrachten zu wollen. Aber nicht blos möglich sind sie eben so gut, als die ihr gegenüberstehenden von O. Müller, sondern sogar weit wahrscheinlicher. Die letzte Entscheidung indess über die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit Homers, über sein oder seiner Gedichte Vaterland ist vom Standpunkte der Ueberlieferung aus nicht zu fällen. Beide Möglichkeiten der Auffassung haben statt und wenn eine über die andre

---

[114]) Nach Anleitung der Sage kann man sich diese Nachfolgerschaft der Homeriden zwiefach vorstellen. Sie konnten die Lieder von Smyrna her durch die aiolischen Sänger selbst erhalten, was Homers Ansiedelung, Aufenthalt und Verheirathung auf Chios andeuten würde; oder sie konnten auf andre Weise in den Besitz der Lieder gelangt sein, worauf die Sage von Thestorides zu beziehen wäre, welche Vit. A. cp. 15—17. 24 berührt. Darnach kehrte Homer zu Phokaia bei dem Schulmeister Thestorides ein, der ihm unter dem Versprechen der freien Aufnahme und Ernährung seine Dichtungen abschwatzte, dann aber mit ihnen und den beiden in Phokaia erst gedichteten Epen, Kleine Ilias und Phokais, auf und davonging, nach Chios, wo er eine Schule stiftete, die homerischen Lieder als seine eigenen lehrte und viel Ruhm und Einnahme gewann, bis Homers Ankunft in Chios ihn von da vertrieb.

ein Uebergewicht verdient, so glaube ich, dass die der Unpersönlichkeit des Dichters uns durch mancherlei Spuren sehr nahe geführt ist. Die letzte Entscheidung aber, man kann es nicht oft genug wiederholen, fällt nicht der Ueberlieferung, sondern den Gedichten zu. Wofür diese sich aussprechen, dem fügt sich die Sage von Homer, und es ist nur ein durch nichts begründetes Vorurtheil zu glauben, dass die Nachrichten über den Dichter ein gegen das der Kritik der homerischen Gesänge in Anschlag zu bringendes Ergebniss lieferten oder überhaupt liefern könnten.

Die Gedichte selbst sind auch das beste Mittel, die Frage nach dem Vaterlande des Verfassers, wenn nicht vollständig, doch genügender zu beantworten, als die Tradition es vermochte. Schon die Alten fühlten es, dass die homerischen Gesänge für diese Frage zu gebrauchen seien; daher ihre Anmerkungen über aiolisches [115]), attisches [116]) u. a. in dem Dichter. Aber erst in neuerer Zeit hat man diese Quelle mit einigem Geschick verfolgt [117]). Zuerst geschah dies von Robert Wood in seinem Versuch über das Originalgenie des Homer [118]). Wood war Sekretär des englischen Ministers Granville und hatte im J. 1750 Troas bereist. Voller Begeisterung für den Dichter und die Stätten, welche dessen Lieder verherrlichen, schrieb Wood sein Buch, das, wie viele Unrichtigkeiten, Irrthümer und falsche Ansichten es enthalten mag, von niemand ohne grosse Anregung wird

---

[115]) S. not. 53. Vit. A. cp. 37.

[116]) S. not. 48.

[117]) Vgl. die in meinen Quaest. Homeric. Berolin. 1843. 8. p. 70 not. 161 angeführten Schriften.

[118]) An Essay on the Original Genius of Homer. London 1769. 4.; ed. II. 1775. 4. Deutsch von Michaelis. Frankf. a. Main 1773. 8. vgl. oben S. 69 not. 1. In der deutschen Uebersetzung steht der Abschnitt Von dem Vaterlande Homers p. 32—60.

gelesen werden. Der Verfasser macht darin unter anderm den „Versuch, ob es nicht möglich sei, aus dem Dichter selbst den Ort kennen zu lernen, wo sich zuerst seiner Phantasie das unermessliche Feld von Materialien öffnete, welche er so glücklich zu sammeln und in die bewundernswürdige Form eines epischen Gedichtes so geschickt einzukleiden und anzuordnen wusste." Indem er vom geographischen im Dichter ausgeht gelangt er zu der Ueberzeugung, dass derselbe an der Küste Kleinasiens, etwa, wie die Sage berichtet, zu Smyrna oder Chios, gelebt haben müsse. Das Geographische vornehmlich giebt auch die Argumente bei B. Thiersch ab, obgleich dieser zu einem ganz entgegengesetzten Resultate gelangt: dass das europäische Griechenland das Vaterland des Homer sei. Andre haben andre Gründe für andre Lokale geltend gemacht, für Troia[119]), Ithaka[120]), aber dabei stets auf die Gedichte sich gestützt. Wenn bei einer im allgemeinen unzweifelhaft richtigen und gemeinsamen Voraussetzung so verschiedene Ergebnisse sich herausgestellt haben, so ist der Fehler in den unrichtigen Schlüssen zu suchen, die man gezogen, und in der falschen Anwendung, die man von homerischen Stellen gemacht hat. Dies jedoch, glaube ich, lässt sich mit Sicherheit aus der Ilias sowohl als aus der Odyssee erweisen, dass beide Dichtungen ihre letzte Gestalt an der Küste Kleinasiens erhalten

---

[119]) Diese schon im Alterthume aufgekommene Behauptung, dass Homer ein Troer gewesen, hatte wohl ursprünglich nur die Form, in der sie noch bei Steph. Byz. s. v. *Κεγχρεαί* erscheint, wo es von dieser Stadt in Troas heisst *ἐν ᾗ διέτριψεν Ὅμηρος μανθάνων τὰ κατὰ τοὺς Τρῶας*. Aus Missverstand ward daraus Homer zu einem Troer, Vit. G, 15. Gleichwohl ist dies in neuerer Zeit vertheidigt worden von K. E. Schubarth Ideen über Homer und sein Zeitalter. Breslau 1821. 8. u. seinem Rec. E. R. Lange Jen. Allg. Litt. Zeit. 1823. Septbr. no. 161—172 p. 321—414.

[120]) S. B. IV. Abschn. II. Kap. 2. §. 4.

haben. Näheres über das Wo werde ich späterhin zu sagen Gelegenheit nehmen. Für jetzt füge ich nur noch hinzu, dass ein andrer Weg, als der des Geographischen, mir in dieser ganzen Untersuchung sicherer zum Ziele zu führen scheint. Ich bin ihn vor mehreren Jahren schon selber gewandelt[121]). Er geht von der Wahrnehmung aus, die einen sehr natürlichen Grund hat, dass in den ältesten Zeiten die epischen Dichter fast ohne Ausnahme nur einheimische stammthümliche Sagen behandelten. Ist dieser Satz wahr, und ich hoffe ihn im Verlauf dieser Blätter durch viele Beispiele zu bestätigen, so haben wir an dem Stoffe des epischen Gesanges im allgemeinen und besondern ein zuverlässiges Kennzeichen von dem Vaterlande des Dichters, weil dieser dasselbe mit seinem Stoffe theilte. Auf diese Weise kann noch manches aus den homerischen Gedichten über die Heimat des Dichters ermittelt werden. Später anzustellende Betrachtungen werden lehren, dass im wesentlichen die Ueberlieferung das Richtige bewahrt hat, für jetzt jedoch müssen wir uns mit dem problematischen Ergebniss, welches uns die Kritik der Sagen über Homer geliefert hat, begnügen: dass es nemlich einen aus Smyrna stammenden Dichter Namens Homer gegeben haben, aber dieser angebliche Homer auch eben so gut eine mythische Gestalt, ein Heros epischer Dichtkunst, an dem nur das geschichtlich, dass er heroischer Vorstand wirklich vorhandener und thätiger Sänger war, gewesen sein kann.

---

[121]) In der not. 117 angeführten Schrift p. 70 sqq. Es wird dort zu zeigen versucht, dass das eilfte Buch der Odyssee in Boiotien selbst oder unter ehemaligen Bewohnern dieses Landes gedichtet sei; wahrscheinlich war das letztere der Fall.

Dritter Abschnitt.

Das Zeitalter des Homer.

Aus der grossen Verschiedenheit in den Angaben über das Vaterland Homers und aus der Unsicherheit alles dessen, was über Geburt und Abstammung dieses Dichters aus dem Alterthume auf uns gekommen ist, können wir schon vorweg schliessen, dass über das Zeitalter Homers nichts zuverlässigeres werde überliefert sein. Und gerade so ist es. Die Hauptstellen der Alten, in denen man verschiedene Ansätze des Zeitalters Homers beisammen findet, sind bei Tatian und Clemens von Alexandrien[122]), der entweder aus jenem oder mit ihm aus derselben Quelle schöpfte. Vollständiger hat man die alten Bestimmungen gesammelt in den Schriften von B. Thiersch[123]) und Nitzsch[124]), am besten und zugänglichsten in Fischer-Soetbeers Griechischen Zeittafeln p. 43 sqq. [125]).

Wer einen Blick auf die lange Reihe von Zahlen wirft, deren jede die Zeit Homers angiebt, der wird keines weitern Beweises nöthig haben, um überzeugt zu sein, dass hier noch ungleich grössere Unsicherheit herrsche, als in der Ueberlieferung von dem Vaterlande Homers. Vier bis

---

[122]) Tatian. Or. ad Gr. cp. 49. Clem. Al. Strom. I. p. 326 sq. Sylb. (388 sq. Pott.)

[123]) Ueber d. Zeit. u. Vat. d. H. p. 113 sqq.

[124]) Melet. II, 78—92.

[125]) Dazu vgl. man ausser älteren Untersuchungen z. B. von J. Jackson, G. Costard u. A. noch Böckh C. J. II, 1. p. 334 sq. C. Müller zu Eratosth. frgm. chronol. no. 4. (hinter dem Didotschen Herodot p. 196 sq.). Bruce On the age of Homer. Lond. 1828. 8. und W. Watkiss Lloyd Homer, his art and his age (Class. Mus. Vol. VI. no. 22. Jan. 1849. p. 387—431) suchen aus den Gedichten selbst, wie auch B. Thiersch, das Zeitalter Homers zu ermitteln.

sechs Jahrhunderte liegen zwischen den beiden äussersten Zahlen. Wofür soll man sich entscheiden? Nach Auctoritäten? Fast jede Angabe hat einen unverächtlichen Namen hinter sich. Aber was hilft das in Dingen, die ihrer Natur nach gänzlich unbestimmbar sind? Wir sind gewohnt von Jugend auf eine Menge von Thatsachen und Zahlen der älteren und ältesten griechischen Geschichte als so feststehend, wie Daten aus der Zeit des peloponnesischen Krieges, zu betrachten. Und doch sind von allen Ereignissen und Berechnungen beinahe bis auf die Perserkriege herab nur sehr wenige so ausgemacht und zuverlässig, dass sie nicht bedeutendem Zweifel Raum gäben[126]). Nichts auch natürlicher als dies. Denn ehe eine Geschichtschreibung sich gebildet hatte, das Verlangen, die Vergangenheit in ihrer wirklichen Gestalt für Gegenwart und Zukunft festzuhalten, erwacht war, konnte alles geschehene nur mangelhaft, unvollkommen, entstellt und in seiner Aufeinanderfolge vielfach verschoben durch die Sage den kommenden Geschlechtern vererbt werden. So fanden die Logographen und später die Geschichtschreiber und Chronologen eine ungeheure Sagenmasse vor, in welche Ordnung hineinzubringen ihr dankenswerthes Bestreben war. Sie haben, so gut sie es vermochten, den historischen Kern aus den Sagen herausgeschält und ihn chronologisch auf den grossen Zeitraum vertheilt, dem er angehörte. Dabei war es oft nicht schwer, das Früher oder Später zu bestimmen, wohl aber das Wieviel. Nur von sehr geringem Nutzen konnten Hülfsmittel sein, wie sie etwa die genealogischen Verzeichnisse, welche hier und da in Tempeln aufbewahrt werden mochten, darboten, indem diese keine genau berechneten

---

[126]) Vgl. Clinton Fasti Hellen. Tom. II. Prooem. p. II sq. Krüg. C. Müller Fragm. chronol. p. 111 sq.

Jahre enthielten, sondern, wenn überhaupt Zahlen, nur in allgemeinen und runden Ausdrücken. Man war, auf Sagen, genealogische Dichtungen und solche Verzeichnisse von Königen, Priesterinnen u. s. w. angewiesen, gezwungen das Wieviel früher oder später gleichfalls durch runde Zahlen zu bezeichnen und that dies indem man drei Menschenalter auf ein Jahrhundert rechnete. Als ersten festen Ausgangspunkt nahm man das Jahr 776, weil von da ab die Jahre durch die Aufzeichnung der olympischen Sieger gesicherter waren.

Neben jener Rechnung aber nach Menschenaltern bediente man sich noch einer andern ebenso unbestimmten, der nach Kyklen[127]). Man machte nemlich, zuerst wahrscheinlich im Kultus, die Bemerkung, dass das Mondjahr von dem Sonnenjahre differiere und erst nach gewissen Zeiträumen beide wieder zusammenfallen. Einen solchen Zeitraum nannte man Kyklos. Es gab deren mehrere. Einer davon bestand, nach den Vorstellungen der Alten, aus 63 Mond- oder 60 Sonnenjahren. Besonders nun dieses Kyklos bediente man sich zu allgemeinen Ansätzen in der ältesten griechischen Geschichte und namentlich auch für die Bestimmung des Zeitalters Homers. Man sagte: dies und das ist so und so viel Kyklen vor oder nach dem und dem geschehen; Homer hat soviel Kyklen nach dem troischen Kriege oder vor der ersten Olympiade gelebt. Das waren ganz allgemeine Angaben, die den Schein der Genauigkeit nur bekommen, wenn man statt der Anzahl der Kyklen die darin enthaltenen Jahre setzte, also statt drei Kyklen (3×63) 189 Jahre sagte.

Diese kurzen Auseinandersetzungen über die Principien der alten Chronologie waren nöthig, sowohl um die gänz-

---

[127]) Für das Folgende ist C. Müller a. a. O. p. 112 sqq. nachzusehn.

liche Unsicherheit der verschiedenen Angaben über Homers Zeitalter zu erkennen, als auch um zu begreifen, woher diese scheinbar so gewaltig von einander abweichenden Ansätze entstanden sind. Homers Zeitalter ward nach zwei Epochen bestimmt: der troianischen und der ersten Olympiade; soviel Kyklen später oder früher hat Homer gelebt. Je nachdem man nun nach Mond- oder Sonnenkyklen oder Ol. 1 von Koroibos oder Lykurg an rechnete, erhielt man verschiedene Epochenjahre für den troischen Krieg und Ol. 1 und somit auch, weil davon abhängig, verschiedene Werthe für Homers Leben. Die gewöhnlichen Sätze sind aber Ol. 1 = 776, die Zerstörung Troias sieben Kyklen vor Ol. 1[128]); die einzelnen Bestimmungen für das Zeitalter Homers folgende.

1. *Dionysios der Kyklograph* machte den Homer zum Zeitgenossen des thebischen und troischen Krieges[129]); einestheils wohl deshalb, weil es schien dass der Dichter nur als Zeitgenosse die Ereignisse so bestimmt und einzeln habe erfahren, so anschaulich berichten können[130]), anderntheils aber aus Patriotismus, wie ich späterhin darthun werde.

2. Einige, deren Philostratos[131]) gedenkt, setzten den Homer 24 Jahre nach dem troischen Kriege. Dieser Ansatz unterscheidet sich wohl nicht von dem vorigen, sondern beruht entweder auf dem Unterschiede der ältern und jüngern troischen Aera (1217/1207 und 1193/1183), so dass, wer den Homer dem Kriege gleichzeitig 1193/1183 gesetzt fand und die Zahl für Homer richtig, dagegen den Krieg 24 Jahre früher glaubte, den Dichter 24 Jahre p. Tr. setzen

---

[128]) Müller Frgm. chron. p. 129.

[129]) S. Welcker p. 202 not. 310. vgl. Vit. B. cp. 5.

[130]) Welcker p. 203.

[131]) Heroic. p. 194 Boiss. γέγονε ποιητὴς Ὅμηρος καὶ ᾖδεν, ὡς μέν φασιν ἔνιοι, μετὰ τέτταρα καὶ εἴκοσιν ἔτη τῶν Τρωικῶν.

musste[132]); oder aber man gab diese gleichfalls runde Zahl von 24 J. dem Dichter als Zeit, um seine Gesänge dichten zu können.

3. *Krates* nahm, wahrscheinlich durch Stellen in dem Dichter und durch sein Schweigen von der Rückkehr der Herakleiden bestimmt, an dass Homer 60 J. p. Tr. gelebt habe. So giebt es ausdrücklich Vit. F, 12 an[133]), was merkwürdigerweise bis jetzt alle übersehen haben.

4. Dass *Aristoteles* die Geburt Homers in die Zeit der ionischen Wanderung verlegt habe, wird aus der oben S. 90 mitgetheilten Stelle geschlossen. War dabei mit Eratosthenes diese Wanderung 140 p. Tr. angenommen, so fällt die Geburt Homers einen Kyklos nach der Rückkehr der Herakleiden, während sie nach andern Ansätzen z. B. bei Philostratos a. a. O. zwei Kyklen (2 × 63) p. Tr. fallen würde, wenn man so weit bis zur ionischen Wanderung rechnet. Mit dieser gleichzeitig setzten den Homer auch *Aristarch*[134]) und *Kastor*[135]).

5. Die Vit. B. cp. 5 hat für Homer das Jahr 150 p. Tr., welches entweder zwei Kyklen nebst der Differenz 24 (2 × 63 + 24) sind oder fünf Menschenalter.

---

[132]) Müller Frgm. chron. p. 196.

[133]) *Κράτης δὲ μετὰ ξ' ἔτη τοῦ Ἰλιακοῦ πολέμου γεγονέναι φησὶν αὐτόν.* Fischer u. Soetbeer haben „78 J. ungef." weil bei Tatian. l. l. (Euseb. P. E. X, 11. Chron. no. 908 Hieron. Syncell. p. 180 D.) und Vit. B. II. cp. 3 nur gesagt wird, Krates habe den Homer *πρὸ τῆς Ἡρακλειδῶν καθόδου* gesetzt. Das hat Clem. Alexdr. Strom. I. p. 327 B. unrichtig verstanden, wenn er als des Krates Meinung angiebt *περὶ τὴν Ἡρακλειδῶν κάθοδον Ὅμηρον γεγονέναι, μετὰ ἔτη ὀγδοήκοντα τῆς Ἰλίου ἁλώσεως.* C. Müller l. l. hat 63 J. st. 60 J. einen Mondkyklos st. eines Sonnenkyklos.

[134]) Vit. B. II. cp. 3. C, 54. Tatian. l. l. Euseb. l. l. Clem. Alexdr. Str. I, 326 D. (*Ἀρίσταρχος ἐν τοῖς Ἀρχιλοχείοις ὑπομνήμασι*).

[135]) Euseb. Chr. I. cp. 30. p. 138 Mai. vgl. II. p. 317. Syncell. p. 178 D. an welchen beiden Stellen Homer mit der ionischen Wanderung gleichzeitig gesetzt wird.

6. Drei Kyklen weniger die Differenz 24 haben wir in der Angabe, dass Homer 165 J. p. Tr. gelebt habe[136]); was auch die Meinung des *Cassius* gewesen zu sein scheint[137]) und wovon die Zahlen 160 p. Tr.[138]) nur ungenaue Ausdrücke sind.

7. Der Ansatz 168 p. Tr. dagegen, den die Vit. A. cp. 38 giebt, indem sie sagt, von Homer bis zum Einfall des Xerxes in Griechenland seien 622 J., vom troischen Kriege bis Homer 168 J., folglich als troische Aera 1270 v. Chr., als Zeit Homers 1102 v. Chr. annimmt, lässt nicht gut eine Erklärung zu und muss auf einer besondern Rechnung beruhen[139]).

8. Nach *Philochoros* blühte Homer drei Kyklen d. h. 180 J. p. Tr. um die Zeit der ionischen Wanderung[140]).

9. Gleichfalls drei Kyklen, aber zu je 63 Jahren, scheinen den Homer später als den troischen Krieg gesetzt zu haben *Euthymenes* und *Archemachos* d. h. $3 \times 63 = 189$ J. p. Tr.[141]).

10. Die beiden bedeutendsten Chronologen des Alterthums *Eratosthenes* und *Apollodor* nahmen einen Zeitraum von 240 J. zwischen Homer und der Zerstörung Troias an d. h. vier Sonnenkyklen. Vom Apollodor wird dies ganz zuverlässig berichtet[142]); vom Eratosthenes sagt es gleich-

---

[136]) Cyrill. adv. Julian. p. 11 D.

[137]) Gell. N. A. XVII, 21: Vixisse (Homerum) annis post bellum Troianum, ut Cassius in primo Annalium de Homero et Hesiodo scriptum reliquit plus centum atque sexaginta annis.

[138]) Philostr. l. l. Vit. G, 29.

[139]) C. Müllers Erklärung a. a. O. p. 197 ist nicht genügend.

[140]) S. Philoch. fr. 52. 53. 54a Müll. (Frgm. Historic. Tom. I. p. 392 sq.).

[141]) Clem. Alexdr. Strom. I, 327 A: *Εὐθυμένης δὲ ἐν τοῖς χρονικοῖς συνακμάσαντα Ἡσιόδῳ ἐπὶ Ἀκάστου ἐν Χίῳ γενέσθαι (Ὅμηρον) περὶ τὸ διακοσιοστὸν ἔτος ὕστερον τῆς Ἰλίου ἁλώσεως· ταύτης δέ ἐστι τῆς δόξης καὶ Ἀρχέμαχος ἐν Εὐβοϊκῶν τρίτῳ.*

[142]) Apollodor. fr. 74 p. 443 Müll. (p. 410 sq. Heyn.) Tatian l. l.

falls Vit. F, 13. Aber diesem Zeugnisse stehen eine Menge anderer gegenüber[143]), denen zufolge Eratosthenes, nicht wie Apollodor den Homer 100 J. nach der ionischen Wanderung, sondern nach dem troischen Kriege gesetzt hätte. Indess ist in diesen letzteren Angaben oder ihren Quellen eine Verwechselung des terminus a quo, da Eratosthenes und Apollodor in allen übrigen Daten der griechischen Chronologie vor Ol. 1 übereinstimmen.

11. *Velleius* I, 5 sagt von Homer „Hic longius a temporibus belli, quod composuit, Troici quam quidam rentur abfuit. Nam ferme ante annos DCCCCL floruit, intra mille natus est." Darnach also, weil jene Worte 30 n. Chr. ge-

---

Clem. Alexdr. l. l. u. A. Vgl. Fischer u. Soetbeer p. 46 sq. C. Müller a. a. O. p. 126. Auffallend sagt Vit. F, 14 Apollodor habe Homer 80 J. jünger als die ionische Wanderung gesetzt; das ist sicher ein Irrthum. Ein noch grösserer findet sich bei Hieronym. Canon. p. 106: Anno 1101. In Latina historia ad verbum haec scripta reperimus: Agrippa apud Latinos regnante [= 915—876 v. Chr.] Homerus poeta in Graecia claruit, ut testatur Apollodorus grammaticus et Euphorbus historicus, ante urbem conditam annis CXXIV, et, ut ait Cornelius Nepos, ante Olympiadem primam annis C. Die bisherigen Versuche, dieser verdorbenen Stelle aufzuhelfen, befriedigen nicht, s. Böckh C. J. II, 335. Fischer u. Soetbeer p. 47. C. Müller a. a. O. p. 126 sq. Scaligers Conjectur Ephorus st. Euphorbus bessert in der Sache nichts. Am leichtesten scheint es eine Vertauschung der Ausdrücke ante u. c. und a. Ol. 1 vorzunehmen und die Zahl C nach Gell. N. A. XVII, 21 in CLX zu verändern. Darnach hätten Apollodor u. Euphorbus (Ephorus) den Homer 124 J. vor Ol. 1 = 900 v. Chr., Cornelius Nepos 160 a. u. c. = 750 + 160 = 910 v. Chr. gesetzt, welche zwei Angaben um so mehr stimmen als sie nicht blos beide in die Regierung des Agrippa fallen, sondern Gellius auch nur von „annis circiter centum et sexaginta" spricht. Meinte nun Apollodor mit seinem im Text gegebenen Ansatze blos die Geburt Homers, so würde die Notiz des Hieronymus, wenn damit die Blüte Homers bezeichnet werden sollte, dem nicht widerstreiten.

[143]) Tatian. l. l. Clem. Alexdr. l. l. Vgl. Fischer u. Soetbeer p. 43 sq. C. Müller a. a. O. p. 196 u. zu Apollodor. fr. 74.

schrieben sind, würde Homers Blüte etwa 920 v. Chr. fallen d. h., zufolge der von Velleius angenommenen Zerstörung Troias im J. 1190, neun Menschenalter nach diesem Ereigniss.

12. Nicht sehr weichen hiervon ab *Cornelius Nepos*[144]), dem gleichfalls neun Menschenalter zwischen Troia und Homer gelegen zu haben scheinen; da er jedoch das troische Epochenjahr 1183 hatte, so gewann er für Homer das Jahr 910 oder, wie ich glaube, zwei bis drei weniger.

13. *Porphyrios* stimmt ganz mit Nepos[145]). Denn er rechnete von Homer bis Ol. 1 = 132 J., von Troia bis da 407 J., von Troia bis Homer 275 J., setzte diesen also in das Jahr 908 v. Chr. — Die drei letzten Angaben, von welchen no. 11 u. 12 nur ungefähr sind (ferme, circiter) lassen sich vielleicht als Resultate der Rechnung von vier Kyklen nebst der Differenz 24 fassen ($4 \times 63 + 24 = 276$ J.), so dass für no. 11 = 914, für no. 12 u. 13 = 907 das homerische Jahr wäre.

14. Dasselbe Jahr 907 giebt, aber anders berechnet, *die parische Chronik* ep. 29, indem sie von sich (Ol. 129, 1 = 264 v. Chr.) bis Troia 945 J., bis Homer 643 (642) J. zählt. Vorausgesetzt, dass die Chronik Ol. 1 = 776 genommen, hätte sie Homer 131 (132) J. vor Ol. 1, vielleicht nur ungenaue Zahlen statt zwei Kyklen ($2 \times 63 = 126$), oder ungefähr fünf Kyklen p. Tr. gesetzt.

---

[144]) Gell. N. A. XVII, 21: Vixisse ante Romam conditam, ut Cornelius Nepos in primo Chronicorum de Homero dixit, annis circiter centum et sexaginta. Vgl. Anm. 142. Rom war nach Nepos gegründet 750 v. Chr.

[145]) Vit. G, 26: *καὶ γέγονε δὲ πρὸ τοῦ τεθῆναι τὴν πρώτην ὀλυμπιάδα πρὸ ἐνιαυτῶν νζ΄, Πορφύριος δ' ἐν τῇ φιλοσόφῳ ἱστορίᾳ πρὸ ρλβ΄ φησίν. ἐτέθη δ' αὕτη μετὰ τὴν Τροίας ἅλωσιν ἐνιαυτοῖς ὕστερον υζ.* Vgl. Roeper Lectt. Abulpharagianae. Gedan. 1844. p. 12.

15. Des *Sosibios* Ansatz[146]) weicht in dem Jahr v. Chr. sehr von den vorigen ab, kommt ihnen aber dadurch gleich, dass auch er zwischen Troia und Homer einen Zeitraum von fünf Kyklen lässt (5 × 63 = 315 p. Tr.). Da Sosibios als troische Aera 1181/1171 v. Chr. nahm, so rückte er den Homer bis 866 v. Chr. herab[147]), ziemlich in dieselbe Zeit in welche

16. *Herodot* (II, 53) den Homer setzt, wenn er sagt, dieser und Hesiod seien vierhundert Jahre älter, als er selbst, und nicht mehr. Bezog Herodot dies auf die Zeit in welcher er schrieb, so könnte man mit C. Müller[148]) das Jahr 839 für Homer nach Herodots Meinung annehmen d. h. 1 × 63 vor Ol. 1 oder 7 × 63 p. Tr. (1280)[149]).

17. Am jüngsten machen den Homer *Theopomp* und *Euphorion*. Jener liess zwischen dem Zuge gegen Troia und Homer 500 J. liegen[150]) (8×63=504), was den Dichter entweder 713 oder 689 v. Chr. setzen würde[151]). Dies Zeitalter nahm für Homer auch Euphorion an, indem er ihn in die Regierung des Gyges wies, welcher Ol. 18 zu herrschen anfing[152]).

---

[146]) Clem. Alexd. p. 327 C. (fr. 2 Müll.).

[147]) C. Müller Fragm. Hist. II, 625 sq. Fragm. chronol. p. 121 not. u. 133. 136.

[148]) Frgm. chron. p. 197. vgl. Böckh C. J. II, 335.

[149]) Vgl. das ähnliche Datum in Roeper Lectt. Abulpharag. p. 9.

[150]) Clem. Alexdr. Strom. I. p. 327 B: *Θεόπομπος ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ τρίτῃ τῶν Φιλιππικῶν μετὰ ἔτη πεντακόσια τῶν ἐπὶ Ἰλίῳ στρατευσάντων γεγονέναι τὸν Ὅμηρον ἱστορεῖ.*

[151]) Vgl. Tatian. l. l. Euseb. P. E. X, 11: *ἕτεροι δὲ κάτω τὸν χρόνον ὑπήγαγον, σὺν Ἀρχιλόχῳ γεγονέναι τὸν Ὅμηρον εἰπόντες· ὁ δὲ Ἀρχίλοχος ἤκμασε περὶ ὀλυμπιάδα τρίτην καὶ εἰκοστήν, κατὰ Γύγην τὸν Λυδόν, τῶν Ἰλιακῶν ὕστερον ἔτεσι πεντακοσίοις.* Syncell. p. 181 A.

[152]) Clem. Alexdr. l. l.: *Εὐφορίων δὲ ἐν τῷ περὶ Ἀλευαδῶν* [fr. 29 Mein. Anal. Alexdr. p. 65] *κατὰ Γύγην αὐτὸν* (*Ὅμηρον*) *τίθησι γεγονέναι, ὃς βασιλεύειν ἤρξατο ἀπὸ τῆς ὀκτωκαιδεκάτης ὀλυμπιάδος.*

Betrachtet man diese verschiedenen Angaben näher, so sieht man, dass sie sich in drei Hauptgruppen theilen, von einander durch je einen Raum von etwa 50 J. getrennt und je einen Raum von etwa 100 J. umfassend. Nur der letzte Ansatz (no. 17) ist von dem vorhergehenden 150 J. entfernt. Im allgemeinen enthält die erste Gruppe die Rechnungen bis zu einem Kyklos, die zweite die von zwei und drei, die dritte die von vier und fünf Kyklen und ausserdem die Rechnung des Herodot nach sieben Kyklen, denen sich endlich die acht Kyklen des Theopomp und Euphorion anschliessen. In einer kurzen Uebersicht würde sich dies etwa so darstellen:

	p. Tr.		a. Chr.	
	Kyklen	Jahre		
				Dionysios von Samos (no. 1).
		24		no. 2.
A.	I.	60	1123	Krates (no. 3).
		168	1102	no. 7.
	2.	127	(1056)	no. 4.
		140	1043	Aristoteles. Aristarch. Kastor (no. 4).
	2 + 24	150	(1033)	no. 5.
		160	(1023)	Philostratos (not. 138).
B.	3 — 24			Cassius (no. 6).
		165	(1018)	Cyrill (no. 6).
			(1016)	Euseb. Chron. II, 317 Mai.
	III.	180	1003	Philochoros (no. 8).
	3.	200	(994)	Euthymenes. Archemachos (no. 9).
	IV.	240	943	Apollodor. Eratosthenes (no. 10).
			920	Velleius (no. 11).
	4 + 24		910	Nepos (no. 12).
C.		275	908	Porphyrios (no. 13).
	V.	302	907	Marm. Par. (no. 14).
	5.	315	866	Sosibios (no. 15).
	7.	441	839	Herodot (no. 16).
	8.	500	(689)	Theopomp. Euphorion. (no. 17).

Die hier zusammengedrängten Ansätze des Zeitalters Homers vereinfachen sich noch weiter bei genauerer Be-

trachtung. Denn die erste Zahl der zweiten Gruppe sagt nur, dass Homer zur Zeit der ionischen Wanderung gelebt habe, was auch Philochoros behauptete, obschon nach den Zahlen, die man vor sich sieht, die Differenz weit grösser zu sein scheint. Es ist sehr glaublich, dass alle Daten der Gruppe B. ihren eigentlichen bestimmenden terminus a quo in der ionischen Wanderung haben, so wie die der Gruppe A. in dem troischen Kriege, mit Ausnahme vielleicht des Datums von no. 7, welches den Jahren v. Chr. nach in A, denen p. Tr. nach in B. gehört. Schwieriger ist es, einen gemeinschaftlichen Beziehungspunkt für die verschiedenen Angaben der Gruppe C. zu finden. Ihre Differenz unter einander ist nicht so bedeutend, da sie nur um einen Kyklos, Herodots Ansatz von dem ihm zunächst stehenden nur um 27 J. weiter, entfernt liegen.

Aber worauf ruht diese Ueberlieferung von dem Zeitalter Homers? Auf nichts anderem, als worauf die von dem Vaterlande Homers: auf Sage und Combination. Die Annahme, dass Homer zur Zeit der ionischen Wanderung gelebt habe (Gruppe B), stützt sich auf die Sagen von Kyme und Ios. Die Gruppen A. und C. sind aus Combination hervorgegangen. Natürlich mussten bei weitem überwiegend die homerischen Gedichte die Grundlage solcher Combinationen abgeben, von denen uns indess nur wenige zu erklären möglich ist, weil wir nur die nackten Angaben haben ohne die Gründe, aus denen sie hervorgingen. Ich will versuchen, die Gründe für einige aufzudecken, und mit dem letzten Ansatz beginnen.

Dem Homer ein so spätes Zeitalter anzuweisen, als Theopomp und Euphorion thaten, wurde man wohl hauptsächlich durch die Erwähnung der Kimmerier in der Odyssee (λ, 14 sqq.) bestimmt. Wenigstens schloss auch Strabo (I, 6) daraus, dass die Kimmerier zu Homers Zeit oder kurz

vorher in Ionien müssten eingefallen sein. Da man nun diesen Einfall nach Andeutungen in den Gedichten des Kallinos und Archilochos[153]) in das Ende des achten oder zu Anfang des siebenten Jahrhunderts v. Chr. verlegte, so musste man dieselbe Zeit auch dem Homer geben[154]). Man fand sich darin bestätigt durch die für homerisch ausgegebene Grabschrift auf Midas[155]), den König von Phrygien, welchen man in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts regieren liess; durch eine Stelle der Odyssee (φ, 13sqq.), in welcher Messenien als ein Theil von Lakedaimon betrachtet wird[156]), was nicht wohl vor Beendigung des ersten messenischen Krieges, Ol. 14, 1 nach gewöhnlicher Annahme, habe geschehen können; endlich durch die mehrmals von Homer gebrauchte Formel *οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν*. Diese Gründe mochten die Alten bestimmen, wie sie H. Dodwell[157]) bestimmt haben, den Homer zu einem Zeitgenossen des Archilochos zu machen[158]). Wenn man auch die

---

[153]) Kallin. fr. 2—4. 8 Bgk. Archil. fr. 19 Bgk.

[154]) Andre machten es umgekehrt und gingen mit dem Einfall der Kimmerier in die von ihnen angenommene Zeit Homers, ins J. 1056 zurück, Orosius I, 21. p. 79 Haverk.

[155]) Vit. A. cp. 11, wo Westermann andre Nachweisungen giebt, vgl. Welcker a. a. O. p. 416.

[156]) S. Sch. z. d. St. u. Sch. Pind. Pyth. VI, 35.

[157]) De veteribus Graecorum Romanorumque cyclis. Oxon. 1701. 4. p. 126 sqq. 914—916.

[158]) Merkwürdig sind die vielfachen Beziehungen zwischen beiden Dichtern. Vgl. oben S. 23 not. 51; S. 59 not. 175; das Epigramm des Hadrian in Brunck's Anal. II, 286. Anth. Pal. VII. no. 74; die Doppelbüste, den Kopf des Homer und Archilochos zusammen darstellend bei Visconti Mus. PCl. VI, 20 (Millin Gall. myth. tb. CLIII. no. 546). Es scheint darnach vielen im Alterthum das Zeitalter beider Dichter nicht so weit getrennt gewesen zu sein, als uns. Daraus erklären sich denn auch Behauptungen, wie die, dass Kreophylos Wirth, Lehrer, Schwiegersohn, Arktinos Schüler, Stasinos Schwiegersohn, Aristeas von Prokonnesos Lehrer, die Kleine

Begründung eines so späten Zeitalters für Homer nicht als ganz zwingend anerkennen will, so trage ich doch kein Bedenken, in gewisser Hinsicht die Folgerung selbst für gerechtfertigt zu halten und mit der Odyssee, also auch mit ihrem Verfasser, der uns bis jetzt noch Homer ist, bis in die Olympiaden herabzugehen d. h. den Abschluss der Form, in der wir sie haben, so jung anzusetzen. Lassen wir hier das bei Seite, wodurch die Odyssee weit jünger als die Ilias erscheint, so zeigt der Bernstein, den die Odyssee nicht die Ilias kennt, dass die Partien wenigstens, in welchen seiner Erwähnung geschieht [159]), erst aus einer Zeit stammen können, die in ausgebreiteten Handelsverbindungen mit den Nordküsten des adriatischen oder schwarzen Meeres dies Produkt des nördlicher gelegenen Europas bezog. Dasselbe zeigt eine Stelle der Odyssee (κ, 81—86), die so unverkennbar von den kurzen Nächten des hohen Nordens spricht, dass man annehmen muss, Kunde davon sei dem Dichter durch die gedachten Handelsverbindungen zugekommen. Diese aber scheinen, namentlich von Milet aus, um den Anfang der Olympiaden angeknüpft worden zu sein, da zu der Zeit schon Arktinos von Milet den mit Unsterblichkeit beschenkten Achill auf der Insel Leuke, an den Mündungen des Istros, kennt. An diese Apotheose Achills reiht sich die dem Menelaos von Proteus gemachte Prophezeiung, dass er einst um der Helene willen aus diesem Leben in das Elysion werde gerückt werden (δ, 561 sqq.). Den älteren Partien der Odyssee ist eine solche Vorstellung ganz fremd; sie scheint derselben Zeit anzugehören, in der man den Achill nicht mehr im traurigen Hades

---

Ilias ein Gedicht Homers gewesen; obgleich man hierfür auch andre Gründe haben konnte.

[159]) δ, 73. ο, 460, σ, 296.

weilen, sondern auf lichter Insel und als Gemahl der Helene ein Götterleben führen liess. Solche Verwunderbarungen der ursprünglichen schlichten Sage, der die Helden nur über das gewöhnliche Mass des Menschlichen hinausragende Sterbliche sind, begreifen sich aus dem Entwickelungsgange der Sagen überhaupt[160]; dennoch aber will es mich bedünken, als ob die weiteren Seefahrten, die man um den Anfang der Olympiaden wagte, nicht ohne wesentlichen Einfluss darauf geblieben seien. Die Phantasie ward reger, das Herz weiter, Sehnsucht über das Meer hin zu den fernen Ländern, die man gesehn oder von denen man gehört hatte, erfüllte die Brust und liess, wie im Traum der Seele, so im Glauben aus dem Meere selige Inseln emporsteigen als jenseitige Heimat vortrefflicher Menschen, zumeist also der Heroen.

Die angegebenen und ohne Mühe zu vermehrenden Facta aus der Odyssee, welche zeigen, dass dies Epos in seiner jetzigen Gestalt noch etwa in den ersten zehn Olympiaden seinen Bildungsprocess nicht beendigt hatte, muss man sich hüten zur Bestimmung des Alters für den Homer der Ilias zu gebrauchen. Die Ilias, dies ist leicht durch einfaches Lesen beider Gedichte zu erkennen, ist weit älter als die Odyssee und hat weit früher mit ihrer Gestaltung abgeschlossen.

Da ich meine Ansichten über die Daten der Gruppen C. und B. bis auf eine spätere Gelegenheit zu versparen wünsche, so habe ich hier nur noch einiges über die Meinung des Krates zu bemerken, der nebst andern sich den Homer vor den Wanderungen leben dachte. Im allgemeinen trug zu dieser Meinung wohl eben so sehr das gänzliche Schweigen des Dichters von der Rückkehr der Herakleiden in den Peloponnes und von den Wanderungen nach

---

[160]) S. das Zweite Buch.

Asien, als auch die Rücksicht bei, dass, wer so getreu und wahrhaft wie Homer alle Einzelnheiten des troischen Krieges zu schildern wisse, entweder gleichzeitig mit diesen Begebenheiten oder doch nicht lange nachher müsse gelebt haben. Diese Ansicht suchte und fand denn im einzelnen durch allerlei Andeutungen im Dichter selbst ihre Bestätigung. Wahrscheinlich rührt daher die Bemerkung zu *M*, 4 [161]), wo von der Zerstörung der Lagermauer durch die Götter die Rede ist: Homer scheine nicht lange nach dem troischen Kriege gelebt zu haben, weil er sonst wohl der Zeit, nicht aber den Göttern die Zerstörung der Mauer zugeschrieben haben würde [162]). Das heisst schlecht genug die Gedichte für jene Meinung gebrauchen; indess wird man auch wohl bessere Gründe, da solche sich in der That aus den homerischen Gesängen beibringen lassen, zur Hand gehabt haben, nur fehlt uns die Nachricht davon. Doch möchte ich bezweifeln, dass es diejenigen waren, mit welchen B. Thiersch [163]) die Ansicht des Krates zu vertheidigen und den Beweis zu führen gesucht hat, dass Homer vor dem Einfall der Herakleiden im Peloponnes gelebt habe [164]). Inwieweit aber, ab-

---

[161]) Sch. Victor. Eustath. Il. p. 888, 59.

[162]) Im Gegensatz hierzu hoben andre in *Ξ*, 287 das *τότε* hervor, s. die Sch. z. d. St. Eustath. Il. p. 986, 16. Von der Formel *οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν* (*E*, 304. *M*, 383. 449. Υ, 287) ist schon S. 126 die Rede gewesen; B. Thiersch a. a. O. p. 142—149 u. Archiv f. Phil. u. Päd. Bd. IV, 3 p. 433—439 und Nitzsch a. a. O. p. 101—106 besprechen diesen Ausdruck in verschiedenem Sinne, ohne den wahren getroffen zu haben.

[163]) Das ganze öfter genannte Buch ist diesem Beweise gewidmet.

[164]) Wood a. a. O. p. 246: „Was die Zeit, wenn Homer lebte, betrifft, so würde ich, wenn ich nach derselben Methode, wie bisher, aus seinen Schriften urtheilen und sie aus ihnen errathen darf, sie ungefehr ein halbes Jahrhundert nach der Eroberung von Troia setzen; dann würde er einige alte Soldaten, die selbst noch bei dieser Belagerung gefochten hatten, haben sehen und sprechen können."

gesehen von ihrer Begründung, die Annahme, dass Homers Zeitalter noch vor die Wanderungen falle, Beistimmung verdient, wird aus einer nachfolgenden Untersuchung deutlich werden.

Dass die Frage nach dem Alter Homers oder, was dasselbe ist, seiner Gesänge, aus diesen einer schliesslichen Beantwortung ungleich näher zu führen ist, als bisher, unterliegt keinem Zweifel. Leider hat man sich weit mehr mit allgemeinen Betrachtungen über das homerische Zeitalter beschäftigt, als dass man in die Gedichte selbst eingedrungen wäre und sie nach der genannten Rücksicht durchforscht hätte; man hat sich weit mehr in unfruchtbare Rechnungen mit den Angaben der Alten eingelassen, als in ein genaues Aufsuchen dessen, was Ilias und Odyssee zur Bestimmung ihres Alters darbieten. Ein reicher Stoff liegt vor, obgleich der Zweck dieser Schrift mir nicht erlaubt, hier näher auf ihn einzugehen. Sei er allen denen empfohlen, die von Liebe für die Sache erfüllt Scharfsinn genug besitzen, ihn aufzuspüren und zu benutzen.

Von der Ueberlieferung, sowohl was das Vaterland als das Zeitalter Homers betrifft, verlassen wollen wir uns in andrer Weise den homerischen Gedichten zuwenden, um von ihnen die Kunde zu vernehmen, die wir bis jetzt vergeblich gesucht haben. Wie sie entstanden, wann und wo? darauf soll unsre Betrachtung gerichtet sein. Wir werden am unbefangensten zu Werke gehn, wenn wir zunächst auf die Tradition keine Rücksicht nehmen, sondern sie erst da zu Rathe ziehn, wo wir ihrer benöthigt sind.

Zweites Buch.
Der Ursprung der homerischen Gedichte.

Erster Abschnitt.
Der Ursprung des Stoffes.

Erstes Kapitel.
Das objective Element der Sage.

Sehr verbreitet ist heutzutage die Ansicht, dass den epischen Heldensagen und ihren Gestalten keine geschichtliche Wahrheit und Wirklichkeit zukomme; dass sie entweder der Niederschlag alter Mythen und Götter oder poetische Darstellung irgend welches Naturereignisses seien. Man verwischt ganz den Unterschied, den man sonst zwischen Mythos und Sage zu machen gewohnt war, und erachtet es gar keiner besondern Rechtfertigung nöthig, wenn man schlechtweg in jeder Gestalt der Sage nur das vergeschichtlichte Ueberbleibsel einer Gottheit, eine alte in den Hintergrund gedrängte abgeschwächte zum Heroen degradierte Göttergestalt oder Personification dessen erblickt, was ursprünglich blos, als Beiname eines göttlichen Wesens, eine besondere Richtung und Eigenthümlichkeit desselben bezeichnete. Vielmehr ist man gleich von vorn herein und zunächst darauf aus, jeden Heroen jede Heroine auf einen

Gott eine Göttin zurückzuführen, und verfährt sodann bei ihrer Deutung nach der Methode, welcher man gerade anhängt. Auf diese Weise ist in neuster Zeit der ganzen griechischen Heldensage, besonders auch der homerischen, jeglicher historische Untergrund entzogen. Die Helden sind zu Göttern, also namentlich zu Sonne und Mond oder zu Flüssen und Schlamm oder sonstigen himmlischen und irdischen Potenzen gemacht und dem entsprechend ihre Thaten gedeutet worden. Ja, höchst naiv hat man uns sogar glauben machen wollen, dass wir bis jetzt noch nicht die Schönheit und Tiefe der Ilias verstanden hätten, weil wir nicht begriffen, wie Achill (von χεῖλος, χείλη) der Fluss mit flachen Ufern, der lippen- oder mündungslose sei; dass Homer sich der ursprünglichen Bedeutung des Achill auch vollkommen bewusst gewesen sei; dass es überhaupt kein andres Epos gäbe, als die Darstellung der Natur als Geschichte.

Wäre dem wirklich so, wären wir wirklich bisher von Homer über die wahre Absicht seiner Ilias nur getäuscht worden —, es müsste auf das Epos jenes Wort seine Anwendung finden, welches Gorgias von der Tragödie sagte: „sie sei eine Täuschung, bei welcher jedoch der Täuschende besser erscheine, als der welcher nicht täusche, und die Getäuschten klüger als die Nichtgetäuschten.“ Allein eine solche naturalistische und theistische Deutung der Sagen kann in der Allgemeinheit, in welcher man sie angewandt hat, vor der Kritik nicht bestehen; sie ist in ihrer theilweisen Berechtigung anzuerkennen, aber nur ein sehr vorsichtiger Gebrauch von ihr zu machen.

Unleugbar sind viele alte Götter vermenschlicht und zu Heroen geworden und zwar hauptsächlich auf zwiefache Weise Bei dem Verschmelzen zweier Volksstämme nemlich, deren jeder seine Götter für sich hatte, pflegt der siegende mit dem Lande und den Sitten zum grössten Theile

auch die Religion des besiegten anzunehmen. Liegt es doch grade in den Vorstellungen, die sich das Heidenthum von seinen Göttern macht, diese beschränkt und lokal, also besonders da wirksam zu denken, wo sie vornehmlich verehrt wurden. Wie durch eine solche Stämmeverschmelzung einerseits eine Menge von neuen Mythen entstehen mussten, so trat andrerseits ein Theil der bis dahin verehrten Götter in den Hintergrund. Es verschwanden aus dem Herzen und Glauben die Mythen von den so entlassenen Göttern und wurden nur noch mit dem Gedächtnisse festgehalten; ihr ursprünglicher Inhalt war entflohn und nur die Form geblieben, die sehr natürlich zum Träger der aus geschichtlichen Ereignissen resultierenden Empfindungen und Anschauungen gemacht werden konnte. Von so entstandenen Sagen und ihren Personen wird man demnach mit Recht behaupten, dass sie aus Mythen und Göttergestalten hervorgegangen seien. Jedenfalls aber ist hierbei das ein grosser Irrthum, die Bedeutung der Sage mit der des Mythos zu identificieren, da doch auch eine solche Sage auf nichts anderes kann bezogen werden, als auf das geschichtliche Moment, zu dessen Festhalten vor der Erinnerung die stehengebliebene mythische Form verwandt wurde.

Eine zweite Veranlassung, dass Götter zu Heroen, aus Mythen Sagen wurden, war mit der Entwickelung der Mythologie selbst gegeben. Denn als die veränderten Verhältnisse und der veränderte in freier Selbstentfaltung vorgeschrittene Volksgeist veränderte ethische Götter, statt der frühern mehr im Naturleben wurzelnden, bedingten, da waren nicht alle Götter im Stande, demgemäss sich umzuwandeln und zu vergeistigen. Viele derselben wurzelten zu sehr in der Natur, als dass sie sich daraus emporzuheben vermocht hätten; andre entbehrten Fülle und Elasticität, um mit Leichtigkeit den neuen Geist in sich aufzunehmen und

sich ihm anzuschmiegen. Hierdurch geschah es, dass eine Reihe alter Göttergestalten nicht blos auf ihrem primitiven Standpunkte beharrten, sondern dass sie, je mehr sich das religiöse Bewusstsein den neuen Göttern hingab und in deren Verehrung befriedigte, um so mehr erblassten, aus der Götterwelt in die Menschenwelt herabsanken und die Mythen von ihnen als Sagenstoff gebraucht wurden, wenigstens gebraucht werden konnten; denn dass es mit allen geschehen sei mag man billig bezweifeln. Aber selbst wenn es nicht geschah, wenn ein solcher ehemalige Mythos zu einer epischen Heldensage nicht verwandt wurde, ist man doch keineswegs berechtigt, den verblichenen Mythos auf die Empfindung zu deuten, die ihn als lebensfrischen Mythos erzeugte; dieser sein erster Inhalt ist mit dem Glauben an ihn verloren gegangen und er überhaupt nur in dem Gedächtniss des Volkes erhalten, inwiefern daran die Erinnerung an einen frühern Zustand geknüpft wurde. Immer also ist auch der als blosse Sage erscheinende Mythos nur in Bezug auf menschengeschichtliche Zustände zu setzen.

Ausser diesen beiden Hauptursachen des Umwandelns der Mythen zu Sagen lassen sich noch manche andre denken und durch Beobachtung wahrnehmen; da sie aber verhältnissmässig weit seltener sind, sollen sie hier übergangen sein. Was jedoch die Zeit betrifft, in welcher eine solche Sagenbildung stattfand, so leuchtet ein, dass sie nicht früher fallen kann, als die zwei historischen Facta, welche sie voraussetzt: Verschmelzung von Stämmen und Umschwung in dem religiösen Bewusstsein, also nicht vor das sogenannte Heroenalter. Auf der Grenze zwischen der mythischen und heroischen Zeit und zu Anfang dieser haben wir solche aus Mythen entstandenen Sagen zu suchen. Je näher man der Zeit stand, in welcher die zurückgetretenen Mythen noch in voller Kraft die Seele erfüllten, um so eher wird man

sich ihrer als Sagenstoffes bedient haben. Denn obgleich der alte Glaube an sie bereits im Absterben begriffen oder gar schon abgestorben war, so musste damals doch immer noch eine grössere Anhänglichkeit an sie vorhanden sein, als später, wenn man sich weiter von ihnen entfernt hatte. Ueberdies boten die einfacheren geschichtlichen Verhältnisse beim Beginn des Heroenthums äusserlich kein sehr bedeutendes Material dar, wenngleich sie geistige Bewegungen genug und somit auch das Verlangen und den Drang erzeugten, dieselben in Sagenform darzustellen und sich gegenständlich zu machen. Als aber das Leben sich reicher und üppiger entfaltete; als geschichtliche Persönlichkeiten, Heroen, immer bedeutender hervortraten, geschichtliche Ereignisse immer grossartiger und ergreifender wurden: da waren nicht blos die Empfindungen davon reicher und nachhaltiger, sondern es waren zugleich passende Träger für dieselben in den Gestalten und Thaten der Geschichte selbst gegeben. Demnach werden wir in denjenigen Sagen, welche der eigentlichen Geschichte am fernsten liegen, am ehesten, in denen, die ihr am nächsten stehn, am wenigsten Götterheroen präsumieren dürfen. Im Gegentheil muss für diese letztere Klasse zunächst und sobald nicht besonders gewichtige Gründe dagegen sprechen angenommen werden, dass sie historische Facta, gleichviel ob getreu oder nicht, schildern, dass ihre Personen wirkliche oder aus oder nach solchen gebildet sind.

Neben der Thatsache einer Umwandlung von Mythen zu Sagen müssen wir die andre zugeben, dass selbst in solchen Sagen und an solchen Personen, für die wir im übrigen einen rein geschichtlichen Ursprung beanspruchen, eine grosse Menge von Zügen sich finden, die an und für sich als mythische zu erkennen oder als wirklich Göttern angehörige, von Göttern entlehnte nachzuweisen sind. Man

braucht blos die homerische Sage zu betrachten, um sich hiervon zu überzeugen. So wenig indess irgend jemand dies leugnen wird, ebenso wenig kann ein unbefangener Forscher gutheissen, wenn aus den eingeräumten Thatsachen als allgemein gültig die Folgerung gezogen wird, dass alle Sagen aus Mythen entstanden, alle Personen, an denen mythische Züge haften, ursprünglich Götter gewesen seien. Es ist dies ein Schluss aus Induction, dem schon als solchem keine allgemeine Nothwendigkeit zukommen kann. Ihn beschränkt noch mehr eine aufmerksame Betrachtung der Art und Weise, wie man zu ihm gelangt ist.

Gleich dies muss auffallen, dass bisher niemand bewiesen hat, dass Sagen anders als durch Umwandlung von Mythen, durch Herabsinken der Götter in die Menschenwelt überall nicht entstehen konnten. Unterliess man es, weil man glaubte, es verstehe sich von selbst? oder war man nicht im Stande darzuthun, dass geschichtliche Ereignisse, Menschen und ihre Thaten minder, als Erscheinungen der Natur, die Gemüter ergreifen und dass man, um den Bewegungen der Seele einen epischen Ausdruck zu geben, nur eines ehemaligen Mythos sich bedienen konnte? Gewiss, man wird nie einen solchen Beweis apriorisch zu führen vermögen, wie vielfach auch derselbe stillschweigend bei der Behandlung der Sagen vorausgesetzt wird. Man hat dies wohl gefühlt und deshalb mit um so grösserem Nachdruck auf die Sagen selbst hingewiesen, indem man die göttlichen Namen und Eigenschaften, die göttliche Abstammung und Verehrung der Helden als schlagende, unwiderlegliche Beweise ihrer ursprünglichen Göttlichkeit ansieht und hinstellt.

Diejenigen, welche dies thun, theilen sich in zwei Parteien. Die einen glauben, dass zwar geschichtliche Momente von dem Volksbewusstsein in den Sagen festgehalten

seien, nur nicht in ihrer eigenen Form, sondern in einer aus älterer Zeit herstammenden mythischen. Mit diesen ist die Verständigung nicht so schwer, denn sie halten ja blos die Sagenform für grösstentheils mythisch, nehmen aber für den Inhalt derselben, den man in sie gleichsam hineingegossen hat, geschichtliche Motive an, durch welche die Sage erzeugt und gestaltet wurde; sie begreifen, dass ein unthätiges schwaches träges Volk keine Heldensagen, ein kräftiges kriegerisches noch etwas anderes als Idyllen und sentimentale Lieder dichten werde; dass es einst auch bei den Griechen Männer müsse gegeben haben, durch Kraft Charakter Heldenhaftigkeit ausgezeichnet, Vorkämpfer für den Ruhm, die Grösse und Wohlfahrt ihres Volks, Ideale ihrer Umgebung, deren Sympathien sie auf das lebhafteste erregten, Vorbilder endlich der Gestalten, welche die Sage uns vorführt. Davon wollen die andern nichts wissen. Indem sie jede geschichtliche Beziehung der Sage leugnen, achten sie nicht blos die Personen der ältesten Sagen, sondern sogar die in der homerischen Poesie gefeierten Helden gleich Göttern oder Naturbildern und deuten daher die Helden und Sagen nicht anders, als sie die Götter und Mythen deuten. Und da sie in diesen vornehmlich Personificationen des Naturlebens sehn, so müssen auch jene sich bequemen, in natürliche Ereignisse und Naturerscheinungen sich aufzulösen.

Beide Methoden der Sagenbehandlung, die ich hier kurz bezeichnet habe, erscheinen nicht immer streng auseinander gehalten. Die meisten bedienen sich beider gleichzeitig und je nachdem sie mit dieser oder jener in ihren Bestrebungen besseres Fortkommen sehn. Beiden Parteien ist aber, auch da wo sie unvermischt auftreten, dies gemeinschaftlich, dass sie ihre Beweise von den göttlichen bedeutungsvollen Namen und dem sonst den Helden anhaftenden Göttlichen entlehnen. Wir wollen das Einzelne prüfend durchgehn.

Was zuerst die Namen anlangt, so ist es wahr, dass es sich nicht nachweisen lässt, Götternamen seien in älterer Zeit auch Menschen gegeben worden [1]). So lange Ehrfurcht vor den Göttern bestand, wird man sich gescheut haben, Menschen Namen zu geben, mit denen man das Heiligste und Höchste bezeichnete. Das geschah erst, als der alte Glaube wankend und die religiösen Verhältnisse locker geworden waren. Dass man in der Sage von Keyx und Alkyone und von Salmoneus als ein grosses Zeichen ihres Uebermuts und ihrer Gottlosigkeit angab, sie hätten sich Zeus und Hera genannt, zeigt wie wenig man in älteren Zeiten daran dachte mit Götternamen Menschen zu benennen. Dafür kann man auch das noch geltend machen, dass die zu Göttern Erhobenen selbst in einer Zeit, wo dergleichen Apotheosen durchaus nicht ungewöhnlich waren, häufig umgenannt wurden, gleichsam um sie auch dadurch der menschlichen Sphäre zu entrücken [2]). Hiergegen ist nun aber von anderer Seite zu erinnern, dass eigentliche Götternamen in der epischen Heldensage sich gar nicht finden. Ich meine nicht, dass uns keine Helden Namens Zeus, Poseidon, Apollon, Hermes, Dionysos begegnen, denn dies versteht sich ganz von selbst, sondern es begegnen uns auch keine Namen, welche eine der Gottheit ausschliesslich zukommende Eigenschaft bezeichneten, also keine Namen wie Ennosigaios, Enosichthon, Kronion, Panomphaios. Die meisten Heldennamen bezeichnen entweder ganz allgemein die Hoheit, Macht und Kriegerlichkeit ihres Besitzers z. B. Menelaos, Achilleus, Agamemnon, oder sind von gewissen hervorstechenden Eigenschaften, von Aeusserlichkeiten, Schick-

---

[1]) C. Keil Spec. onomat. Gr. Lips. 1840. cp. 1. p. 1 — 34. Walz im Philol. I, 3. p. 547 sqq.

[2]) Lactant. div. inst. I, 21. Cuper Apoth. Hom. p. 17. Keil a. a. O. p. 14 sq.

salen u. dgl. m. hergenommen z. B. Neoptolemos, Diomedes, Megapenthes, Telemachos, Odysseus. Jene Art der Benennung, die am wenigsten hätte auffallen sollen, hat den meisten Anstoss erregt; denn hier trat am häufigsten der Fall ein, dass der Name eines Helden auf einen Gott passte oder mit dem Namen dieses übereinstimmte. Das wusste man sich nun nicht anders zu erklären, als durch die Annahme einer ursprünglichen Göttlichkeit der Helden. Und doch, was kann natürlicher sein, als dass man, um ein und dasselbe zu bezeichnen denselben Ausdruck wählt? weshalb hätte man für die Hoheit und Vortrefflichkeit der Götter einer andern Bezeichnung sich bedienen sollen, als für die der Helden? Wenn man in Lakedaimon dem Zeus den Beinamen Agamemnon (mächtiger Herrscher) gab, so war das sehr passend für den Gott, den man sich als den König des Himmels und der Erde, als Herrscher über Götter und Menschen dachte. Aber lag hierin etwa ein Grund den mächtigen Herrscher von Mykenai nicht Agamemnon zu nennen? konnte man das für Blasphemie halten? Dann hätte man eigentlich auch niemand mit dem Ausdruck ἄναξ und βασιλεὺς ehren dürfen, weil Zeus mit diesen Beinamen, als Herr und als König, gleichfalls an vielen Orten verehrt wurde. Man übersehe doch nicht den grossen Unterschied, der zwischen solchen allgemein charakterisierenden Beinamen der Götter und den Namen besteht, welche etwas specifisch göttliches bezeichnen, und vergesse nicht, dass ein Heros nicht wie ein gewöhnlicher Mensch darf angesehen werden.

Die meisten Namen von Heroen übrigens, welche für ehemals göttliche ausgegeben werden, sind durch falsche Etymologie und Deutung erst passrecht gemacht und zugestutzt worden. Es thut mir leid bei diesem Geschäft auch einen geistreichen Mann betheiligt zu sehn. Aber wenn er

Σίσυφος von *σείω* und *ὑφὸς* (Wasserschüttler), *Κέφαλος* von *κάπω* und *ἅλς* (Hauchwasser) ableitet; wenn er den Odysseus zum Sohne des Steinnetzers d. h. Eisnetzers (Laertes) und des widerscheinenden Eises (Antikleia) macht; wenn er den Odysseus selbst als den nicht-regnenden (*οὐδ-ὕσευς*), keinen Regen zulassenden Helden des Frostes, des kalten Winters und seine Gattin Penelope auf fliessendes Nass deutet; wenn er den *πολύμητις ἀνήρ*, den listreichen, für den nebelreichen erklärt, einen Günstling der Athene, der Göttin der heitern Luft, weil die Kälte den Nebel, den sie entstehen lässt, auch vertreibt: so kann ich darin nur eine, immerhin geistreiche aber grosse Missachtung gesetzmässiger Sprachforschung erblicken und meine, dass wenn wir von den zu Göttern gemachten Heroen alle die abrechnen, die es so wurden, die über den Trümmern ihres eigenen Namens und der Etymologie auf den Olymp gelangten, verhältnissmässig sehr wenige übrig bleiben, die wir von dort zurückzufordern brauchten. Ich wiederhole, dass ich hierbei vorzugsweise nur diejenigen Heroen im Auge habe, die der eigentlichen Geschichte näher stehn, namentlich die homerischen.

Man hat aber einen göttlichen Ursprung der Heroen noch auf andre Weise aus den Namen darthun wollen. Ich wähle ein schon vorhin berührtes Beispiel, welches mehrfach und mit besonderem Gefallen angewandt ist, um zu zeigen, wie durch und durch mythisch selbst die homerischen Helden seien. Wir haben einige ziemlich junge Nachrichten, dass in Lakedaimon ein *Ζεὺς Ἀγαμέμνων* verehrt worden sei[3]). Hieraus, glaubte man, gehe deutlich hervor,

[3]) Lykophr. Cass. 1123 sqq.: *Ἐμὸς δ' ἀκοίτης, δμωίδος νύμφης ἄναξ, Ζεὺς Σπαρτιάταις αἱμύλοις κληθήσεται Τιμὰς μεγίστας Οἰβάλου τέκνοις λαχών*. vgl. 335. 1369. u. Tzetzes zu diesen Stellen. Staphylos bei Clem. Alexdr. Protr. p. 11, 18 Sylb. (32 Pott.): *Ἀγαμέμνονα*

dass der Atreide Agamemnon ursprünglich ein lakedaimonischer Zeus gewesen und erst nach und nach zu dem Heroen geworden sei, den Homer uns in ihm schildert[4]). Man hat diese Behauptung durch mancherlei Gründe wahrscheinlich zu machen gesucht, am weitläuftigsten Uschold[5]). Allein was dieser sagt ist unwahr oder so schwach, dass es in sich zerfällt. Unwahr ist gleich sein erster Satz, dass wir aus Lykophron (1123) ersähen, dass man den Agamemnon, wie den Dionysos, erst später als einen sterblichen König betrachtete, die karischen Völkerschaften aber ihn als ihren höchsten Gott verehrten. Im Lykophron ist keine Andeutung hiervon und wenn sie sich fände, würde sie auch für alles eher, als für eine historische Thatsache gelten dürfen. Woher hätte Lykophron oder sonst wer das wissen können? Unwahr ist ferner, dass Eustathios die Angabe des Lykophron bestätige, da er sie nur anführt, und dass der Sonnengott Hyperion Sohn Agamemnons genannt werde, da zwar ein Hyperion, König von Megara, Sohn des Agamemnon heisst[6]), die Einerleiheit dieses Hyperion aber mit dem *Ὑπερίων Ἡέλιος*, der in der Odyssee vorkommt, doch noch erst zu beweisen ist. — Ebenso unrichtig ist von

---

γοῦν τινα Δία ἐν Σπάρτῃ τιμᾶσθαι Στάφυλος ἱστορεῖ (von Westermann zu Voss hist. Graec. p. 501 übersehn). Athenagor. Leg. pro Christ. p. 8 Rechenb.: *ὁ δὲ Λακεδαιμόνιος Ἀγαμέμνονα Δία σέβει.* Eustath. Il. p. 168, 10: *ἰστέον δέ, ὅτι πάντως εὐρυκρείων ᾧ λαοὶ ἐπιτετράφαται καὶ ὅτι δοκεῖ εὐλόγως παρὰ Λάκωσι Ζεὺς Ἀγαμέμνων ἐπιθετικῶς εἶναι, ὡς ὁ Λυκόφρων λαλεῖ· Ἀγαμέμνων τε γὰρ εὐρυκρείων καὶ Ζεὺς εὐρυμέδων. εἰ δὴ ταυτὸν εὐρυκρείων καὶ εὐρυμέδων, λέγοιτ' ἂν διὰ τοῦτο διθυραμβικώτερον καὶ Ἀγαμέμνων Ζεύς, καθότι καὶ εὐρυκρείων.*

[4]) Buttmann Mythologus. Bd. II, 303 not. Boeckh C. J. I, 658 (no. 1347).

[5]) Geschichte des Trojanischen Krieges. Stuttgart 1836. 8. p 176—182.

[6]) Pausan. I. 43, 3.

Uschold aus Gleichheit der Namen auf Identität der Personen geschlossen und aus der Hypothese, dass Helene Mondgöttin gewesen sei, die Folgerung gezogen, dass als Schwester der Helene nun auch Klytaimnestra ursprünglich blos Prädikat der Mondgöttin könne gewesen sein. Ueberraschend endlich ist das Argument, welches aus der Beschreibung genommen wird, die Homer von Agamemnon giebt B, 477: — — *der Herr Agamemnon,*
ähnlich an Augen und Haupt dem donnererfreuten Kronion,
Ares aber an Taille, an Brust hingegen Poseidon.

„In dieser Beschreibung, sagt Uschold p. 182, erblicken wir eine musterhafte Darstellung des Karischen Zeus, von dem sicher in Kleinasien manches Bild zu sehen war, so dass uns der Sänger hier nur wiedergibt, was er durch eigene Anschauung wahrgenommen hatte. Der Karische Zeus zeichnet sich als höchster Gott durch Hoheit und Würde in Blick und Gebärde aus; führt aber zugleich die Lanze, d. h. er ist zugleich auch oberster Kriegsgott des Volkes, bei dem er verehrt wurde, wesshalb er die kräftige Brust des allgewaltigen Beherrschers des Meeres und den schlanken Bau des Ares hat. Wäre Agamemnon nicht der Gott gewesen, als welchen wir ihn betrachteten, so würde man sich eine so auffallende Bezeichnung seiner Hoheit und Kraft, die der Sänger der Ilias keinem andern Heros, nicht einmal dem Peliden beilegt, unmöglich erklären können." Es ist wohl nicht nöthig hiergegen zu sprechen und auf die Berechtigung und den guten Grund des homerischen Vergleichs, ohne angenommene ursprüngliche Göttlichkeit des Agamemnon, hinzuweisen; sehen wir vielmehr, was die Nachrichten, welche von einem Zeus-Agamemnon reden, für eine ursprüngliche Göttlichkeit des Atreiden ergeben. Sie sind in der That das einzige irgend scheinbare Argument, auf das man sich berufen kann. Aber das Gewicht, welches ihre

Vielheit auf den ersten Blick zu haben scheint, mindert sich sehr, wenn man sieht, dass sie zum Theil eine aus der andern, vielleicht alle aus Lykophron als letzter Quelle flossen[7]). Jedenfalls reichen die Zeugnisse höchstens in die alexandrinische Zeit hinauf, sofern nemlich die Kassandra des Lykophron wirklich in die Regierung des Ptolemaios Philadelphos[8]) und nicht erst nach Ol. 147 fällt. Das Zeitalter des Staphylos lässt sich nicht genau bestimmen, doch verbietet selbst das Wenige, was wir von ihm wissen, ihn auch nur mit Lykophron gleichzeitig zu setzen. Hiernach also darf der Werth jener Nachrichten nicht überschätzt werden, da sie erst aus einer Zeit uns zukommen, in welcher die Religion im höchsten Masse durch Synkretismus und verschlechterte Gesinnung umgewandelt und der Zustand der Litteratur der Art war, dass man nicht vor Unterschieben von ganzen Büchern, geschweige von einzelnen Fictionen oder falschen Angaben sicher ist. Obenein wenn alles auf Lykophron als Gewährsmann zurückgeht, einen Dichter, der sich nicht blos in alterthümlichen, unbekannten und entlegenen, sondern auch in sehr jungen, zum Theil absichtlich gemachten oder durch gelehrte Deutung gewonnenen Mythen gefällt und dem es für seinen Zweck ganz passend war, sich einen Zeus-Agamemnon selbst zu bilden oder einen Heroenkult des Agamemnon in Lakedaimon mit der Verehrung des Zeus daselbst in Verbindung zu bringen; wobei es denn gar nicht einmal nöthig ist anzunehmen, dass der Kult des Agamemnon, ursprünglich blos ein heroischer, nachher mit dem des Zeus zusammengeschmolzen sei, was — wenn es geschehen wäre — bei dem Cha-

---

7) Was auch C. G. Müller Tzetzae sch. in Lyc. Tom. III. Addend. p. 287 meint.

8) L. Schmidt im Rhein. Mus. 1847. VI, 1. K. Fr. Hermann ebendas. 1848. VI, 4.

rakter beider sehr erklärlich sein würde. Auf alle Fälle berechtigt uns die Ueberlieferung von einem Zeus-Agamemnon schon wegen der Zeit, aus welcher sie stammt, mehr als bei ältern Angaben, obgleich es auch bei diesen freistehn muss, zu fragen ob sie auf einer wirklichen Thatsache ruhe oder nicht. Fällt die Antwort verneinend aus, so versteht sich von selbst, dass die Zeugnisse spätere Fiction und ohne jeglichen Werth sind, wenigstens für diese Frage. Ebenso wenig können sie etwas für eine ursprüngliche Göttlichkeit des Agamemnon beweisen, wenn sie erst durch eine im Laufe der Zeit geschehene Verschmelzung der Kulte des Zeus und des Heros Agamemnon veranlasst sind. Es bleibt demnach blos zu erörtern übrig, ob für die ältesten Zeiten eine Verehrung des Agamemnon als Zeus, als eines Gottes, in Lakedaimon nachweisbar oder glaublich sei. Ich muss mich dagegen erklären.

Wir haben von einer Heroenverehrung des Agamemnon zu Argos und Lakedaimon keine ausdrücklichen Nachrichten; aber vermuten und voraussetzen können wir eine solche theils nach allgemeinen Erfahrungen[9]), theils nach dem, was wir von Klazomenai und Tarent wissen. Ein grosser Theil von den Einwohnern jener ersten Stadt bestand nach Pausanias (VII. 3, 9) aus Kleonaiern und Phliasiern, die durch Lage ihrer Wohnorte und durch politische Verhältnisse in näherer Beziehung zu Argos und so zu Agamemnon gestanden hatten[10]). Wenn sie daher diesem Helden in ihrer neuen Heimat heroische Ehren erwiesen[11]), so ist mit Si-

---

[9]) Quaest. Homer. p. 41 sq.

[10]) *Κλεωναὶ* eine dem Agamemnon untergebene Stadt B, 570; desgleichen *Ἀραιθυρέη* B, 571, welches entweder das nachmalige Phlius selbst ist (Sch. Vulg. zu d. St. Strab. VIII, 382) oder dicht dabei lag, dreissig Stadien entfernt nach Eustath. Il. p. 291, 22.

[11]) Pausan. VII. 5, 12.

cherheit zu schliessen, dass sie diesen Kult aus dem Peloponnes mithinübernahmen und derselbe hier kein andrer könne gewesen sein, als eben auch ein heroischer. Derselbe Fall findet bei den Tarentinern statt, die aus Lakedaimon stammten[12]). Sie brachten den Atreiden, Laertiaden, Tydiden und abgesondert dem Agamemnon Todtenopfer dar[13]), nach einer Verehrung dieser Helden, welche ihnen wahrscheinlich aus ihrem peloponnesischen Vaterlande gefolgt war[14]). Ein Heroenkult des Agamemnon im Peloponnes scheint somit ausser Zweifel[15]). Wollte jemand einwenden, es könne von den Achaiern in Lakedaimon und Argos Agamemnon als Zeus, als höchster Gott verehrt und in dieser angeblich ältesten Gestalt dort festgehalten worden sein, während er in den Colonien wie im homerischen Epos zum Heroen herabsank: so hat dies nicht nur keine Analogie für sich, sondern es ist auch an sich unwahrscheinlich und das Andre weit glaublicher, dass Agamemnon, den die Klazomenier und Tarentiner nur als Heroen kannten, anders auch in deren Stammheimat nicht werde verehrt sein. Wenn wir nun hiermit die Angabe der vorhin erwähnten Stellen, welche von einem Zeus-Agamemnon

---

[12]) Lorentz de orig. vett. Tarent. Berol. 1827. 8. Hermann Gr. Staatsalterth. §. 80.

[13]) Aristot. Mirab. ausc. 114. Lorentz de reb. sacr. et artibus Tarent. Elberf. 1836. 4. p. 17.

[14]) Lorentz de orig. Tarent. p. 41; de reb. sacr. Tar. p. 17 sq.

[15]) Als Reliquien befanden sich *clypeus* und *machaera* des Agamemnon im Tempel des Apollon zu Sikyon (Luc. Ampel. lib. mem. cp. 8); sein *Scepter* genoss in Chaironeia göttlicher Verehrung (Pausan. IX. 40, 11). Eine göttliche Verehrung des Agamemnon indess zu Ephesos (Guhl Ephesiaca. Berol. 1843. p. 130) beruht auf einer Vermutung, aus der höchstens Heroenkult zu folgern ist, obgleich dies mit Wahrscheinlichkeit. Wenn dagegen Uschold p. 179 von Verehrung des Agamemnon auf Lesbos und in Troia spricht, so wüsste ich kein einziges altes Zeugniss, wodurch dies verbürgt würde.

in Lakedaimon reden, vereinigen wollten, so würden wir sagen müssen, es könnte neben dem Kulte des Heroen Agamemnon gleichzeitig der eines ebenso genannten Zeus bestanden haben. Wir würden dabei jenen Stellen einen so hohen Werth beilegen, als nur möglich und sie wohl schwerlich verdienen. Aber dennoch folgt hieraus noch nicht im geringsten die Identität des Heroen und des Gottes. Die Lakedaimonier wenigstens, die kompetentesten Richter in dieser Angelegenheit, können unmöglich an eine solche gedacht haben, da es widersinnig gewesen sein würde, ein und derselben Person an ein und demselben Orte zugleich als Heroen und als Gott, ja sogar als höchstem Gott zu opfern. Wenn also der homerische Agamemnon überhaupt aus einem Zeus entstanden sein sollte, so würde die dazu nöthige Spaltung der Göttergestalt in eine sehr ferne Urzeit fallen müssen, so fern, dass ich eigentlich keine Vorstellung von der Scharfsichtigkeit der Augen habe, die bis dahin sehen können. Und da weder bei Homer noch in dem, was sonst von Agamemnon erzählt wird, sich irgend etwas findet, woraus sich mit Grund auf eine einstmalige Göttlichkeit des Helden, seine ursprüngliche Einerleiheit mit dem lakedaimonischen Zeus schliessen lässt; da ferner apriorisch nicht zu erweisen ist, dass alle Helden aus Göttern gebildet seien, keiner aus der Geschichte in die Sage gekommen sei: so werden wir den Agamemnon so lange für das zu halten verpflichtet sein, als was er erscheint oder geglaubt wurde, für eine historische Person oder nach einer solchen geschaffen, so lange man nicht mit haltbaren Gründen dargethan hat, dass er eine geschichtliche Person nicht ist. Aus den Stellen, die wir vorhin besprachen, war nichts der Art zu entnehmen; auch Uscholds Reflexionen hielten die Kritik nicht aus. Somit wäre denn blos noch die Merkwürdigkeit der gleichen Namen zu beachten. Die Merkwürdigkeit?

Der Name *Ἀγαμέμνων*, aus *ἄγαν* und *μένω* gebildet, bedeutet einen sehr starken, gewaltigen, mächtigen. Das ist ein höchst passender Name für einen Krieger und Helden, um eben den Helden zu bezeichnen, weshalb auch der tapfre Kämpfer auf Seiten der Troer *Μέμνων* heisst. Aber der Name steht bei unsrem Agamemnon noch speciel in genauer Uebereinstimmung mit dem, was die Sage von ihm berichtet. Wir werden dies sehr natürlich finden. Jemand, der uns einen Helden zeichnen will, wird ihm schwerlich einen Namen geben, der uns nicht schon vorweg den Helden ahnen lässt, am liebsten einen solchen, der schon an sich gleichsam die Summe dessen ausdrückt, was der Träger desselben thut[16]). Es ist dies eine so einfache und naheliegende, zugleich so allgemeine Symbolik, dass man zu allen Zeiten fast zuviel auf die Namen gegeben hat. Es war daher ganz verständig, dass die Sage den mächtigen König von Mykenai, den ernsten seinen Willen mit Entschiedenheit durchsetzenden Herrscher, den obersten Heerführer aller Achaier vor Troia Agamemnon nannte. Dazu bedurfte sie keines Zeus-Agamemnon als Vorbild. Dem Gotte und dem mächtigen Fürsten gab derselbe Grund denselben Namen. Ich setze hierbei voraus, dass die Sage jenen Helden benannte, den sie nach einer geschichtlichen Person bildete. Aber die Sache ist dieselbe, wenn die Sage in dem Agamemnon eine wirklich einst lebende Gestalt aufnahm und mit ihr den Namen. Für uns freilich kann es ganz gleichgültig sein und immer dahingestellt bleiben, ob einst ein König von Mykenai Agamemnon geheissen habe; doch sehe ich in der That keinen Grund es abzuleugnen. Denn was man allein schon aus der Sage erkennt, dass es

---

[16]) Vgl. Creuzer Briefe über Homer u. Hesiod. Heidelberg 1818. 8. p. 45.

einst im Peloponnes ein altes und bedeutendes Königthum gab, dessen Mittelpunkt Mykenai war; dass hier ein altes Königsgeschlecht, durch Macht und Reichthum ausgezeichnet, seinen Sitz hatte: das ist ein sicheres historisches Factum, welches von noch jetzt vorhandenen Ruinen bezeugt sich nicht hinwegdisputieren lässt. Es muss also doch auch einzelne Fürsten daselbst gegeben haben, von denen einer recht wohl Agamemnon, der andre, sein Bruder, Menelaos heissen konnte. Was wir bei den Geschlechtern unsrer eigenen Vorzeit wahrnehmen, dass in ihnen die Kinder mit ritterlichen bedeutsamen Namen belegt wurden, eben das war auch bei den Griechen Sitte und Gebrauch[17]). Der Grund davon liegt offenbar in der richtigen Bemerkung, dass es keineswegs gleichgültig sei, welchen Namen jemand führe: nomen et omen[18]). Somit waren also auch die Namen Agamemnon und Menelaos für zwei Fürsten und Helden sehr passend gewählt und ich sehe nicht, weshalb man ihnen um der Bedeutsamkeit ihrer Namen willen geschichtliche Existenz absprechen will[19]). Vielleicht wendet jemand ein, es werde da, wo ein Zeus-Agamemnon verehrt wurde, schwerlich ein König Agamemnon genannt worden sein. Allein dies ist offenbar kein so individueller Name, dass er nicht, wenn er auch Beiname eines Gottes war, ebenso gut hätte einem Könige gegeben werden können. Hätte ein Zeus-

---

[17]) Das Ominöse der Namengebung bei den Griechen kann man allein schon aus τ, 399 sqq. schliessen.

[18]) Jochmanns Reliquien. Bd. III. Hechingen 1838. 8. p. 198: „Man ist schon längst darin einig, dass oft der Name das beste an der Sache ist; und der Name selbst auf das Schicksal derer Einfluss hat, die ihn tragen. Unter den alten Criminalisten galt es als Gewohnheitsrecht, diejenigen am ersten unter mehreren Andern foltern zu lassen, die den gemeinsten, schlechtesten Vornamen führten." —

[19]) Vgl. Nitzsch Melet. I, 56 not. II, 62. O. Müller Dorier I, 63. not. 6. ed. II.

Agamemnon seit uralter Zeit in Lakedaimon oder Mykenai Verehrung genossen und man dennoch nicht angestanden, einen dem Gotte gleichnamigen Helden zu dichten, der, wie königlich und mächtig, wie sehr immer des Zeus Ebenbild auf Erden, doch stets eben nur menschlich geschildert und für einen Menschen gehalten wurde: so würde man sicher auch nicht Bedenken getragen haben, einen wirklichen König mit jenem Namen zu belegen[20]).

Gelangen wir zu diesem Resultate, wenn wir der Ueberlieferung vollen Glauben beimessen, so noch mehr, wenn wir uns und nicht ohne Grund gegen sie erklären[21]). Was

---

[20]) Ganz dasselbe Verhältniss findet mit dem Namen *Ἀγησίλαος* statt, den Könige von Sparta führen, obschon der Gott der Unterwelt ebenso geheissen wurde, Aeschyl. bei Athen. III, 99 B. (fr. 354 Ahr.). Nikandr. bei Athen. XV, 684. Callim. Lav. Pall. 130. Hesych. I. p. 45. Lactant. Inst. div. I, 11.

[21]) Ausser dem, was ich oben bemerkt habe, bitte ich Folgendes zu beachten. Hesych. I. p. 32 Albert. *Ἀγαμέμνονα τὸν αἰθέρα Μητρόδωρος εἶπεν ἀλληγορικῶς.* Man könnte glauben dass dieser Deutung ein Zeus-Agamemnon zu Grunde liegt (Meurs. Lacon. I, 4. p. 14; unrichtig Uschold a. a. O. p. 177), durch den Metrodor den Agamemnon als Aether zu deuten veranlasst wurde. Aber dessen bedurfte es nicht. Metrodor kam zu dieser Auffassung unmittelbar von seinem Princip aus, die homerische Poesie auf Physik zurückzuführen. Tatian. Or. ad Graec. cp. 37. p. 80 Worth.: *καὶ Μητρόδωρος δὲ ὁ Λαμψακηνὸς ἐν τῷ περὶ Ὁμήρου λίαν εὐήθως διείλεκται πάντα εἰς ἀλληγορίαν μετάγων. Οὔτε γὰρ Ἥραν οὔτε Ἀθηνᾶν οὔτε Δία τοῦτ' εἶναί φησιν ὅπερ οἱ τοὺς περιβόλους αὐτοῖς καὶ τεμένη καθιδρύσαντες νομίζουσι· φύσεως δὲ ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις. Καὶ τὸν Ἕκτορα δὲ καὶ τὸν Ἀχιλλέα δηλαδὴ καὶ τὸν Ἀγαμέμνονα καὶ πάντας ἁπαξαπλῶς Ἕλληνάς τε καὶ βαρβάρους σὺν τῇ Ἑλένῃ καὶ τῷ Πάριδι τῆς αὐτῆς φύσεως ὑπάρχοντας, χάριν οἰκονομίας ἐρεῖ τε παρεισῆχθαι οὐδενὸς ὄντος προειρημένων ἀνθρώπων.* Lobeck Aglaoph. Vol. I, 156. not. [b] findet einige Verschiedenheit in den Angaben des Hesych u. Tatian und sagt deshalb: Agamemnonem igitur Metrodorus heroum vulgo exemit, ceteros Achaeorum Troianorumque duces nulla certe ratione, sed, ut Tatianus dicit, *οἰκονομίας χάριν* introductos putans." Aber abgesehen davon, dass Tatian keinen Unterschied zwischen Agamemnon und den übrigen Helden macht, so

ich aber hier von Agamemnon gezeigt zu haben glaube, dass die Gründe für seine ursprüngliche Göttlichkeit unzulänglich sind, das könnte mit nicht grösserer Mühe von den meisten andern Heroen bewiesen werden. Doch genügt dies eine Beispiel, um negativ den Ursprung der Sage aus Geschichte darzuthun und zu zeigen, dass die Namen der Heroen nicht zu den grossen mythificierenden Schlüssen berechtigen, die man aus ihnen gezogen und für ausgemachte Thatsachen ausgegeben hat.

Das zweite Hauptargument für eine Entstehung der Helden aus Göttern entlehnt man von den göttlichen Eigenschaften, der göttlichen Abstammung und Verehrung der Helden. Die Entscheidung des streitigen Punktes läuft auf die Beantwortung der Frage hinaus, ob ein Hinaufheben des Menschlichen ins Göttliche möglich und nachweisbar sei? Für die spätere Zeit, wo tausend Facta reden, bedarf dies keines Beweises; nur für die ältere könnte man zweifelhaft

---

sagt er ja ausdrücklich, dass Metrodor sie samt und sonders (*ἁπαξαπλῶς*) physisch deutete. *Οἰκονομίας χάριν* glaubte Metrodor sie eingeführt, weil doch Homer Naturkräfte nicht als solche, sondern nur personificiert, in menschlicher Umhüllung darstellen, auch nicht der Götter unmittelbar, sondern nur menschlich gearteter Helden sich bedienen konnte. So kam Metrodor dazu, die homerischen Helden physisch, den Agamemnon auf den Aether zu deuten, nicht etwa durch Tradition einer ursprünglichen und damals noch im hellenischen Leben bestehenden Identität des Zeus und Agamemnon, sondern indem er durch spitzfindige Allegorie die Einerleiheit des Gottes und des Helden herausbrachte. An Beifall und Nachfolge wird es nicht gefehlt haben, gerade wie heut zu Tage in gleichem Falle. Dass Lykophron aus solchen Quellen seinen Zeus-Agamemnon schöpfte, ist mir und für einen Dichter wie er nicht unwahrscheinlich. — Uebrigens mag hier noch aufmerksam gemacht werden auf den häufigen appellativen Gebrauch von Eigennamen z. B. *Ζεὺς ἀρίσταρχος* (Bakchylid. fr. 48), *Ἄρτεμις τηλέμαχος* (Lucian. Lexiph. cp. 12), *χεὶρ ἱπποδάμεια* (Euphor. fr. 165 Mein.), woraus für das im Text Gesagte mancherlei zu folgern ist. Vgl. Creuzer Symb. II, 542 sq. ed. II; III, 146 sq. ed. III. Meineke Anal. Alex. p. 126 sq.

sein. Indess wenn die Religion richtig abgeleitet wird von dem Gefühl der Ohnmacht, worin der Mensch sich einer objectiven göttlichen Macht gegenüber empfindet, und von dem Gefühl der Einwirkung des mächtigeren Objects auf das Subject, so folgt hieraus mit Nothwendigkeit, dass auch grosse menschliche Persönlichkeiten in andern, welchen sie überlegen waren, Gefühle hervorrufen mussten gleich oder ähnlich denjenigen, aus welchen die Religion überhaupt mit ihren Göttern und Mythen hervorging. Die Verschiedenheit der Wirkungen richtet sich nur nach den quantitativen und qualitativen Verschiedenheiten der Ursachen. Muss man dabei auch die, welche die Götter schuf und überwiegend in der Macht der Natur zu suchen ist, als die bedeutendere ansehn, so darf man doch keineswegs die andre, den Eindruck menschlicher Grösse als gering anschlagen. Gedrückt von dem Bewusstsein der Ohnmacht menschlicher Natur der Gottheit gegenüber richtet sich das Gemüt freudig empor durch die Betrachtung, wie grosser Thaten, wie herrlicher Schöpfungen der Mensch dennoch fähig sei. Und dies erhebende selige Gefühl, welches der Mensch aus dem Anschauen menschlichen Werthes und menschlicher Vortrefflichkeit davonträgt, veranlasst ihn, diejenigen, welchen er es dankt, weil sie ihm von der Götter Seligkeit zu kosten gaben, zu den Unsterblichen selbst in ein näheres Verhältniss zu setzen. Nicht Trägheit und Aberglaube des Volks, nicht Betrügerei und Politik bringt die Helden und Könige in Verwandtschaft mit den Göttern, sondern das Gefühl, welche diese hervorragenden Persönlichkeiten ihrem Volke einflössten und wodurch dieses sie und sich den Göttern näher fühlte. Indem das Volk sich in den Helden verlor, an ihn sich hingab, in ihn sich hineinlebend mit ihm empfand und handelte, nahm es Theil an seiner Vortrefflichkeit, ward es aus der eigenen Beschränktheit und Mangelhaftigkeit heraus-

gehoben und jener süssen Wonne theilhaftig gemacht, die stets aus dem Gefühle der Vollkommenheit entspringt. Deshalb sind ausgezeichnete Menschen zu allen Zeiten und überall Gegenstand der Bewunderung und Verehrung gewesen, und das Volk bewahrt und feiert im poetischen Schmuck der Sage ihr Andenken nicht blos aus dem genugthuenden Stolze, welchen der Patriotismus über die Trefflichkeit und den Ruhm stammverwandter Helden empfindet, sondern weil es an diesen Gestalten wie zu den Vorbildern seines Lebens, die es erreichen möchte, hinaufschaut. Wen je der Eindruck grosser Persönlichkeiten berührte, der wird verstehn, wie natürlich, ja selbst wie nothwendig es war, den Helden göttlichen Ursprung zuzuschreiben. So viel Grösse und Kraft, Vollendung und Herrlichkeit sollte aus dem Schoosse einer irdischen Mutter hervorgegangen sein? von einem menschlichen Vater herstammen? Nein, einen solchen Helden musste eine unsterbliche Mutter geboren oder ein göttlicher Vater zum Sohne haben. Bei der Vorstellung, die das Heidenthum von seinen Göttern hat, kann ein solcher Glaube nicht im mindesten auffallen. Denn es ist kein grosser Sprung das Menschliche göttlich zu nehmen, wenn man das Göttliche menschlich fasst.

Wenn wir also für die göttliche Abstammung der Heroen nicht nöthig haben ein Herniedersteigen des Göttlichen zum Menschlichen anzunehmen, dieselbe uns vielmehr aus dem Eindruck hervorragender Persönlichkeiten durchaus begreiflich ist und als das nothwendige Consequens dieses Eindruckes erscheinen muss: so werden wir uns noch weit weniger veranlasst fühlen, die göttlichen Eigenschaften, womit wir die Helden geschmückt finden, aus ursprünglicher Göttlichkeit der Personen, welche sie an sich tragen, herzuleiten. Es fand in der Beilegung dieser göttlichen Eigenschaften dieselbe Thätigkeit statt, durch welche die Heroen zu Götter-

söhnen gemacht wurden. Was wir bewundern, das verschönern wir auch. Wir idealisieren in der Begeisterung unseres Herzens den, der sie wirkte, sehen nicht blos treffliches an ihm, sondern dies treffliche stets in höherem Grade, als es in Wahrheit hat. Die Liebe überträgt auf ihren Gegenstand die ganze Fülle der Tugenden und Vorzüge, die sie an ihm zu finden wünscht, und greift, um ihn zu schmücken, selbst nach dem Kranze, der die Götter ziert. Doch ist in Bezug hierauf die ältere Sage verhältnissmässig noch sehr keusch. Ueberhaupt, je näher ihrem Ursprunge, um so einfacher kräftiger ungekünstelter ist die Sage, wenn gleich nie des göttlichen oder verklärt-menschlichen Elementes bar; je länger sie besteht, je weiter sie sich verbreitet, um so mehr übernatürliches nimmt sie auf, um so complicierter wunderbarer märchenhafter wird sie. Es ist dies eine überall zu machende, aber nie hinlänglich beachtete Erfahrung. Denn gerade die, welche für die Helden eine ursprüngliche Göttlichkeit nachweisen wollen, fangen in der Regel am Ende an, indem sie nicht die dem Ursprunge am nächsten liegende Gestalt der Sage, was doch das Natürlichste wäre, sondern die letzte Metamorphose derselben auffassen und darin die durch glücklichen Zufall noch kurz vor dem Ende ans Licht gekommene Urform zu besitzen glauben. Das ist ein Verfahren, welches aller Kritik zuwiderläuft und alle vermittelst desselben gewonnenen Resultate illusorisch macht. Wir dürfen nicht zugeben, dass man ohne weiteres aus übermenschlichen Eigenschaften, welche den Helden beigelegt werden, noch weit weniger aber, dass man aus den Elementen, welche die Sage erst im Laufe der Zeit mit sich verschmolzen hat, Schlüsse gegen die ursprüngliche Menschlichkeit der Helden ziehe. Was ist es denn überhaupt auffälliges, übernatürliche wunderbare Kräfte und Thaten einem Helden zugeschrieben zu sehn,

wenn nach dem Glauben der Zeit, in welcher die Sage von ihm entstand, das Wunder ein integrierender Theil der ganzen Oekonomie des Lebens war? Eine Zeit, die an Wunder glaubt, ist erfüllt mit ihnen. Man kann sagen, dass einen Helden mit göttlichen Eigenschaften zu schildern fast Bedürfniss war für eine Zeit, der der Besitz solcher Eigenschaften auf der einen Seite freilich nichts gewöhnliches, auf der andern aber ganz gerecht und ihrem Glauben zusagend war. Man hob den Helden dadurch nicht über die Menschlichkeit, so wenig als man, um ihn zu gewinnen, einen Gott in sie herabzuziehen brauchte; sondern man stellte ihn nur auf den höchsten Standpunkt, der zwar wunderbar war, aber doch immer noch im Kreise des Menschlichen lag, denn göttliches und menschliches sind hier noch nicht durch scharfe Grenzen geschieden.

Bewunderung und Liebe verliehen den Helden göttlichen Ursprung, übermenschliche göttliche Eigenschaften; Bewunderung und Liebe waren es auch, welche das Bild des Helden in dankbarer Erinnerung bewahrten, theoretisch — dass ich mich so ausdrücke — in der Sage, praktisch durch den Kultus. Der Kult der Heroen schloss sich an ihre wirklichen oder dafür gehaltenen Gräber an. Altäre und Tempel den Helden zu weihn, ist ein späteres, wozu man freilich auf sehr einfache Weise fortschritt. Immer indess blieb der an ein Grab geknüpfte Kult, wie er die älteste Form der Heroenverehrung war, der vorherrschende. Wenn diese Verehrung ihren ersten Anlass in der Theilnahme hat, deren der Heros sich erfreute, so ward sie getragen und gesteigert durch die besonders am Grabe lebhafte Erinnerung und durch die Gefühle, welche das Grab erweckte. Niemand auch von uns wird an die Gruft grosser Männer treten, ohne von einem Hauche stiller Ehrfurcht, ernster Empfindung angeweht zu werden; selbst der einfache

Hügel mit schattiger Eiche, von dem wir glauben, dass er die Gebeine eines Tapfern der Vorzeit decke, ist im Stande uns eigenthümlich zu rühren[22]). Die katholische Kirche hat in dem Kränzen der Gräber am Feste aller Seelen einen Gebrauch, der aus dem Heidenthum stammend gerade durch sein Uebergehn in das Christenthum zeigt, aus einem wie natürlichen Bedürfnisse des menschlichen Herzens er hervorwuchs. Das Andenken an die Märtyrer der ersten christlichen Zeit, die im leiden nicht kleiner waren als die andern Helden im handeln, wurde bei den Christen anfänglich so bewahrt, dass ihre Namen öffentlich in den Versammlungen vorgelesen wurden; nachher aber, seit dem vierten Jahrhundert, wurden ihnen Altäre errichtet und ihr Lob an den Gräbern gesungen. Ist eine Trübung des Christenthums verzeihlich, so ist es diese. Die Liebe täuscht sich über die Abwesenheit des geliebten Gegenstandes an dem Grabe, das seine letzten körperlichen Reste bewahrt, glaubt und fühlt sich umschwebt von seinem Geiste; die Dankbarkeit, indem sie jene Ruhestätte ehrt, befriedigt sich in der Hoffnung, dass der Dahingeschiedene erfreut und anerkennend auf sie blicken werde; der Geist selbst, ernster Regungen voll, läutert sich an dem Grabe, welches ihm nicht erlaubt unheiligen Sinnes zu nahen, sondern ihn auffordert zu leben und zu handeln wie der Gestorbene, damit er einst gleiche Liebe und Anhänglichkeit mit sich hinwegnehme.

Diese und ähnliche Gefühle waren es, welche den Todten- und Heroenkult bei den Griechen erzeugten und

---

[22]) W. von Humboldt Briefe an eine Freundin. Leipzig 1848. I, 116 sq.: „Der Wohnort eines ausgezeichneten Mannes hat immer für mich etwas zugleich Erhebendes und Bewegendes —. Selbst der blosse Gedanke, dass sie da gewesen, da gegangen sind, hat etwas, das die Einbildungskraft, und mehr als blos sie, auch das Gefühl ergreift, was man auch darüber kalt mag vernünfteln können." —

die selbst der Spötter Lucian[23]) anerkennt. Wurden sie schon an jedem Grabe wach, um wieviel lebhafter mussten sie an dem eines Heroen oder einer Heroine sein? Gerade um so viel intensiver, als ein jeder den Heroen oder die Heroine über sich stellte. Damit war Heroenverehrung von selbst gegeben; denn sie basiert auf demselben Differenzverhältniss zwischen Object und Subject, wie die Verehrung der Götter. Ja, weil der religiöse Sinn, sich in seiner Verehrung behufs irgend eines zu erreichenden Zweckes lieber an den Heroen als an den Gott zu wenden, um so eher geneigt sein konnte, als er sich jenem, den er menschlich dachte, näher fühlte als diesem: so sehen wir an manchen Orten die Verehrung der Götter gegen die der Heroen zurücktreten oder die Heroen geradezu göttlicher Ehre theilhaftig gemacht. Wie viele haben auch im Christenthum über ihrem Heiligen oder der Jungfrau Marie Gott und Christus vergessen.

Da aber doch nicht alle Heroen, die man verehrte und deren Gräber man zeigte, wirklich einst gelebt haben, wie kam man dazu auch diesen mythischen Heroen einen an ein Grab angeschlossenen Kultus zu weihen? Diese Frage beantwortet sich durch die Bemerkung, dass auf religiösem Gebiete ebenso oft die Ursache aus der Wirkung hervorgeht als umgekehrt. Das religiöse Gefühl z. B. ist offenbar früher als Tempel und die Ursache dieser; aber sind die Tempel einmal errichtet, so werden sie selbst wiederum Ursache jenes Gefühls; ja man baut späterhin die Tempel nicht sowohl aus dem Drange des Gefühls, das sich ausdrücken und befriedigen will, als vielmehr in der Absicht, dies Gefühl anzuregen, zu stärken, zu erhöhn. So auch bei den Heroengräbern. Die Liebe und Verehrung des Heroen, die

---

[23]) Demon. 67. Toxar. 1.

nicht von seiner wirklichen Wirklichkeit, sondern nur von seiner geglaubten abhängig ist, muss früher da sein, als sein Grab; aber sie hat das Bedürfniss nach diesem, weil sie an einem Grabe sich am lebhaftesten ergriffen und erregt und deshalb am wohlsten fühlt. Dies Verlangen schafft ein Grab, wo es fehlt; die Liebe condensiert und verkörpert sich gewissermassen zum Grabe. So erzeugte Heroenverehrung ein Grab und dieses wiederum ward Mittelpunkt und Anregung jener[24]).

Ich finde in dem Kulte der Heroen nichts, was mich hindern könnte, sie für das zu nehmen, wofür das Volk selbst sie hielt. Ich begreife wie es geschehen konnte, dass grosse Männer, weil sie durch ihre Thaten und zwar ganz anders, als uns die Erzählung davon, ihr Volk bewegten, dem gläubigen staunenden Gemüte als Söhne der Götter erschienen, dass ihre Thaten ins übermenschliche gesteigert, göttliche Eigenschaften ihnen zugeschrieben, dass sie gestorben heroischer, selbst göttlicher Ehren gewürdigt wurden[25]). *Euhemeros* konnte durch eine rein individuelle Vorstellung auf den Gedanken kommen, dass die Götter einst Menschen waren, aber seine Meinung würde nie einen so grossen Beifall erlangt haben, wenn sie nicht den Schein für sich gehabt, wenn sie nicht einem Theile nach auf Wahrheit beruht hätte. Er liess sich von dem Gefühle leiten, dass den Gestalten der Sage wirkliche Personen zu Grunde lägen und irrte nur darin, dass er eine gleiche Entstehung auch für die Götter annahm; gerade so wie umgekehrt diejenigen fehlen, welche von den Göttern ausgehend die Sagen zu Mythen, die Heroen zu Göttern machen wollen.

---

[24]) Dies findet seine Anwendung auch auf das Grab Homers, wovon oben S. 94 sqq. die Rede war.

[25]) Vgl. die schönen Bemerkungen von Creuzer Symb. III, 730 sqq. ed. III.

Die bisherigen Bemerkungen haben nur dazu dienen sollen, das Ungenügende der Beweise darzuthun, aus denen eine ursprüngliche Göttlichkeit der Helden gefolgert ist. Wir sahen, dass man die Unmöglichkeit des Entstehens von Sagen aus Geschichte nicht bewiesen hatte; dass die Folgerungen, die man etymologisierend oder identificierend aus den Namen gezogen hatte, unbegründet waren; dass die göttliche Abstammung, die göttlichen Eigenschaften und die Verehrung der Helden kein vollgültiges Zeugniss für ihre ursprüngliche Göttlichkeit sein können. Ich muss nunmehr noch hinzufügen, dass, selbst wenn es richtig wäre, was man behauptet, dass jede Sage ein ehemaliger Mythos sei, für das Verständniss der Bedeutung der Sage sehr wenig damit gewonnen sein würde. Denn der erste Gedanke einer Sage verliert sich bald ganz, aber der Stoff, minder flüchtig und doch leicht vermehrt oder geschmälert, wird im Verlauf der Zeit unter andre und wieder andre Einheiten des Gedankens versammelt[26]). Was also hätten wir für das Verständniss der homerischen Sage damit gewonnen, wenn wir glücklich herausgebracht, dass sie in ihren allerersten Anfängen ein Mythos gewesen sei? Agamemnon Himmelsgott, Helene Penelope Klytaimnestra Mondgöttinnen, Odysseus Sonne, Achill der Fluss mit flachen Ufern? Zwischen den homerischen Helden und der Zeit, in welcher sie Götter waren, müsste ein gewaltiger Raum liegen, um ihre gänzliche Umwandlung zu erklären; viele Jahrhunderte würden dazu gehören, nicht blos um den ehemaligen Göttern dies rein menschliche Ansehn, sondern auch der Sage eine solche bestimmte Beziehung auf Troia und das mit Zustimmung der ganzen Nation zu geben. Wäre in dieser

---

[26]) **Lachmann** Zu den Nibelungen und zur Klage. Berlin 1836. p. 336.

langen Zeit die erste Idee der Sage festgehalten worden, so würde das Resultat für uns ganz unbegreiflich bleiben, da sich die Umgestaltung der Sage nur aus der Umgestaltung der Idee erklären lässt und umgekehrt. Somit kann denn auch in der homerischen Sage nicht mehr die Idee liegen, die sie einst als Mythos und in ganz andrer Form voraussetzlich hatte, sondern nur eine andre ihrer Erscheinung entsprechende, die wir eben unmittelbar aus und in ihr erkennen müssen und wozu uns die ursprüngliche mythische gar nichts nützt.

Homer beschreibt in der Ilias (Ξ, 153—353) das Beilager des Zeus und der Hera auf dem Ida mit vielen Zügen, durch die wir lebhaft an den ἱερὸς γάμος[27]) erinnert werden und an denen wir die homerische Erzählung noch als einen ziemlich unverblichenen Reflex desselben erkennen. Aber hiermit ist keineswegs die Bedeutung gefunden, die jenes Beilager für die Ilias hat und die darin eine ganz andre ist, als die dem ἱερὸς γάμος zu Grunde liegende von der Befruchtung der Erde durch den Regen im Frühjahr. Denn dem Dichter ist in jener Scene durchaus nur die Macht bedeutsam, mit der sie in den Gang der epischen Handlung eingreift; so gut der Hörer ihre Wirksamkeit als poetisches Motiv nur dann vollkommen empfand, wenn er Heras listigen Anschlag als solchen nicht aus den Augen verlor, so gut musste in dem Dichter die Bedeutsamkeit des Factums für die Folge der Ereignisse jeden Gedanken an dessen physikalische Bedeutung zurückdrängen. Uns scheint

---

[27]) Ueber denselben spricht vor allen ausgezeichnet Welcker im Anhang zu Schwencks Etym. myth. Andeutungen. Elberfeld 1823. 8. p. 267 sqq. Vgl. ausserdem Creuzer Symb. I, 25 sqq. ed. III. Böttiger Kunstmythologie II, 243 sqq. Höck Kreta. Bd. III, 312 sqq. Preller Demeter und Persephone. Hamburg 1837. 8. p. 243 sqq.

es freilich nahe zu liegen, das Symbolische sogleich zu erkennen, aber für den Dichter und seine Zuhörer hatte jene Erzählung nur in ihrem buchstäblichen Wortsinn und in dem speciellen Zwecke, zu welchem sie verwendet war, ihr eigentlichstes und einziges Interesse[28]).

Noch weit mehr aber als diese Partie müssten die Helden, wenn sie einst Götter waren, ihren ursprünglichen Gehalt abgethan und sich verwandelt haben, da sie als Menschen geschildert sind und für Menschen gehalten wurden. Liesse sich dennoch ein mythischer Bezug an ihnen als angeboren und nicht angesetzt nachweisen, so wird das für die Mythologie und die Geschichte der Sage interessant und wichtig, aber für das Verständniss der Bedeutung, welche die Sage in ihrer homerischen Gestalt hat, ohne Belang sein. Denn das bleibt doch ewig wahr und unumstösslich, dass das griechische Volk seinen Homer als eine lautere Quelle der Geschichte nahm; dass es an die Wirklichkeit des Krieges gegen Troia und an die Menschlichkeit der Helden glaubte; dass es ihm nie in den Sinn kam, an einen von der Erscheinung unterschiedenen Inhalt zu denken, und dass deshalb die homerische Sage keine andre Wirkung, keinen andern Einfluss, kein andres Interesse d. h. keine andre Bedeutung haben konnte als die, welche dieser Glaube von ihr zuliess. Wollen wir diese Bedeutung begreifen; so müssen wir uns ganz auf denselben Standpunkt stellen und die Dichtung ebenso unmittelbar auf uns wirken lassen, wie die Hellenen. Wenn daher die einen irren, welche der homerischen Poesie einen Sinn unterlegen, von dem weder der Dichter noch der Hörer ein Bewusstsein hatte und haben konnte, so irrt Forchhammer nicht minder, indem er nicht dem Hörer, wohl aber dem Dichter ein Bewusstsein

---

[28]) Nägelsbach Die homer. Theologie p. 7.

von dem zuschreiben will, was die Ilias seiner Meinung nach eigentlich schildere[29]). Obgleich er zu dieser Behauptung theilweise durch die Rücksicht gebracht zu sein scheint, dass eine Dichtung keinen andern Gedanken haben könne, als den in sie hineingelegten und also in ihr liegenden: so ist es doch ganz unmöglich eine solche Trennung von Dichter und Zuhörer vorzunehmen und für jenen ein anderes Bewusstsein von dem Inhalte seiner Gesänge und der Bedeutung der Götter und Heroen zu setzen, als für diesen[30]). Aber es wäre damit auch noch nichts erwiesen, wenn es erwiesen wäre. Denn so lange nicht auch diejenigen, welche die Gesänge hörten, ein Bewusstsein von dem eigentlichen Gegenstande derselben hatten, so lange ihnen nicht Achill als der mündungslose Fluss mit flachen Ufern erschien: so lange wird man auch nicht sagen können, dass Veränderungen und Zustände der Ebene von Troia Inhalt und Bedeutung der Ilias seien. Dieser Inhalt, diese Bedeutung hätte nothwendig mit dem Dichter selbst wieder verloren gehen müssen. Es kann unter allen Umständen als die Bedeutung der homerischen Gesänge nur das angesehen werden, was die Griechen entweder mit Bewusstsein oder, wenn unbewusst, doch immer als auf sie wirkend und Einfluss übend heraus und in sich aufnahmen. Ein astronomisches oder physikalisches Factum könnte wohl zuerst eine mythische Vorstellung erzeugt und aus dieser, indem man sie umbildete und von der äussern Erscheinung, aus der sie hervorging, gänzlich ablöste, im Verlauf der Zeit die homerische Sage sich entwickelt haben; aber dann ist doch die poetische Auffassung des primitiven Naturobjects nicht mehr

---

[29]) Verhandlungen der siebenten Versamml. deutsch. Philologen. Dresden u. Leipzig 1845. 4. p. 25.

[30]) Nägelsbach a. a. O. p. 3 sqq.

Inhalt der durch mannigfache Umgestaltungen daraus hervorgegangenen Sage. Dass aber ein Dichter, der sonst Phantasie hat und zur Ergötzung des Volkes dichtet, mit Absicht und Bewusstsein physische Verhältnisse der troischen Ebene so, in diese homerische Form eingekleidet haben sollte, davon — ich gestehe es — habe ich geradezu keine Vorstellung. Wer hätte auch aus der Natur Heldengestalten erschauen sollen, dem das Leben keine bot oder der sie in der Geschichte nicht zu finden vermochte, von grossen geschichtlichen Ereignissen und Persönlichkeiten nicht ergriffen ward? Es liesse sich noch sehr vieles über diesen Gegenstand sagen, doch mag es mit dem Wenigen hier genug sein. Halten wir fest, dass der Gedanke der ersten Sage sich mit ihrer Form und mit der Zeit verändert und verliert, wir daher aus dem ehemaligen mythischen Hintergrunde einer Sage — einen solchen zugegeben — nicht auf ihren nachmaligen Inhalt schliessen dürfen und mit der ursprünglichen Göttlichkeit der Heroen, wenn wir so glücklich gewesen wären dieselbe zu entdecken, für das Erkennen der Bedeutung der Sage nichts gewonnen haben [31]).

Nachdem wir gesehen, dass die Gründe für Entstehung der Sagen aus Mythen, der Helden aus Göttern unzulänglich seien, eine solche Betrachtungsweise ausserdem für das Verständniss der Bedeutung der Sage ohne jeden Gewinn, sind wir negativ darauf geführt worden, für die Sagen, zunächst freilich nur der Möglichkeit nach, einen geschichtlichen Ursprung anzunehmen, sie geschichtlich zu deuten. Die folgenden

---

[31]) Oder man müsste denn mit Uschold meinen, man habe die Pointe des Vergleichs zwischen der mit ihrer Arbeit aus dem Gemache tretenden Helene und der Artemis mit goldener Spindel (δ, 120 sqq.) erst begriffen, wenn man wisse, dass Helene und die Mondgöttin Artemis eins seien; so auch werde uns erst klar, warum Helene spinne und dem Telemach jenen Kummer stillenden Trank biete.

Betrachtungen sollen nun versuchen, positiv dasselbe zu lehren.

Von dem Eindrucke, den grosse hervorstechende Persönlichkeiten auf ihre Umgebung machen, ist im allgemeinen schon im vorhergehenden die Rede gewesen. Ich will das dort Gesagte hier durch einige Beispiele erläutern. Ich wähle dieselben aus einem dem griechischen etwas fern liegenden Gebiete, da sie besonders deshalb die Hineinbildung mythischer Elemente in die Geschichte und der Geschichte in die wunderbare Sage deutlich machen können, weil wir über die Helden, um welche die Dichtung spielt, historisch unterrichtet sind. Zuerst also sei der Sagen gedacht, welche wir unter dem Namen der karolingischen zusammenfassen. Dieselben sind so geartet, dass, wenn wir von den Helden und Völkern, mit denen sie sich beschäftigen, nicht anderweitig Kenntniss hätten, diejenigen, welche der theistischen Sagendeutung anhängen, mit leichter Mühe uns den *König Karl, Roland, Ganelon, Aimery de Narbonne, Gérard de Roussillon* u. v. a. zu ehemaligen Göttern machen und dafür in ihren Namen und den von der Dichtung ihnen zugeschriebenen Thaten so schlagende Beweise und Gründe zu besitzen glauben würden, als sie in den meisten Fällen bei den griechischen Heroen weder beigebracht haben noch beibringen konnten. Wir wissen wie sehr sie irren würden. Wir unseres Theils verzichten gern darauf, die Geschichte aus der Sage um einzelne Data zu bereichern, können aber nicht anders als behaupten, dass jene Helden historische Personen sind, die, wie immer in Wahrheit sie gewesen sein mögen, in der Sage gefeiert und verherrlicht worden sind; dass sie einen Charakter besassen, durch welchen das Volk in irgend einer Weise veranlasst ward, sie und so zum Gegenstande der Dichtung zu machen; oder endlich dass, wäre ihre Unpersönlichkeit zu erweisen, ihr Bild dennoch aus

einer heldenhaften Zeit, aus einem frischen bewegten Kämpferleben hervorgegangen ist. In allen Fällen sind und bleiben sie geschichtlich, sind sie der Abdruck und Widerschein einer vergangenen Menschenwelt, die reich an ausgezeichneten Persönlichkeiten, ruhmwürdigen Thaten, an frohen und schmerzlichen Seelenbewegungen die Erinnerung daran in den Sagen verewigt hat. Ja ich stimme gern der Ansicht Fauriels[32]) bei, dass die Sagen manches historische enthalten, was in den Chroniken ausgelassen ist oder was jene wahrer und besser darstellen als diese. — In wie wunderbare Sage ist König *Artur* verflochten mit seiner Tafelrunde und doch ist er eine historische Person, der letzte Fürst der Briten, welcher den Beinamen eines Königs führte und sich auszeichnete durch die Anstrengungen, die er zwischen den Jahren 517—542 machte, um gegen die Sachsen die Unabhängigkeit seines Landes zu vertheidigen[33]). Und die nordischen Heldenlieder und Sagen, so wie die altspanische Romanze, ruhen sie nicht alle auf historischem Grunde? ist der *Cid* nicht eine historische Person? sind seine Kriege gegen die Mauren nicht einst wirklich geführt? haben nicht selbst die sonst wenig poetischen Ditmarsen ihrer Väter und die eigenen Thaten in Liedern gefeiert[34])? — Um ein Beispiel aus nächster Nähe zu wählen, so erzählt die Sage von *Faust*, dass er mit dem Teufel ein Bündniss machte und dadurch Dinge zu thun im Stande war, die einem gewöhnlichen Menschenkinde unmöglich sind. Denken wir uns diese Sage entsprechend auf griechischem Grund und

---

[32]) De l'origine de l'épopée chevaleresque du moyen-âge. Paris 1832. 8. p. 101 sq.

[33]) Fauriel a. a. O. p. 6 sq.

[34]) Johann Adolfis (gen. Neocorus) Chronik des Landes Dithmarschen. Aus der Urschrift herausgegeben von F. C. Dahlmann. Kiel 1827. 8. Bd. I, 175 sqq. II, 559 sqq.

Boden, so würden Forchhammer, Uschold und alle, welche ihrer Richtung zugethan sind, uns beweisen, dass es mit der Geschichtlichkeit des Faust nichts sei. Uschold würde in ausführlichen Deductionen darthun, dass die vielen mythischen Züge, die in jener Sage sich finden, die übermenschlichen Eigenschaften, in deren Besitz wir Faust sehen, sein Wissen überhaupt und seine medizinischen Kenntnisse insbesondre eine musterhafte Darstellung des Apollon geben; dass Gretchen in der Scene, wo sie das Lied singt: Meine Ruh ist hin, nur deshalb spinne und ihrer Mutter nur deshalb den verhängnissvollen Trank reiche, weil sie ursprünglich Mondgöttin gewesen. Forchhammer hinwiederum würde zeigen, dass der Name *Χείρων* einen Giessfluss, von *χέω* und *ῥέω* [35]), bedeute und ganz klar beweise, dass wir es hier nicht mit einer wirklichen Person und der Darstellung von Vorgängen aus dem Menschenleben zu thun haben, sondern mit einem Naturphänomen, dem Gewitter, welches zu betrachten sei als ein Bündniss des Wassers (Faust = *Χείρων*) und des Feuers (Mephistopheles). Und von dem götheschen Gedicht würde Forchhammer vielleicht behaupten, dass wir seine Schönheit und Tiefe gar nicht verständen, sobald wir nicht wüssten, dass in ihm die Vorgänge des Gewitters dargestellt seien. Es bedarf keiner Bemerkung, um zu zeigen, wie weit diese Deutungen an der Wahrheit vorbeischiessen würden. Wir nach unsern Grundsätzen würden aus der Sage von Faust folgern, dass es nicht mit Gewissheit zu entscheiden sei, ob Faust einst gelebt habe; doch sei es recht wohl möglich. Existierte er einst, so werde er in seinem Charakter oder sonstwie Veranlassung gegeben haben, die Sage von ihm zu dichten,

---

[35]) Forchhammer Hellenika. Bd. I. Berlin 1837. p. 21.

welche auch darum schon als geschichtlich zu betrachten sei, weil sie zeige, dass zur Zeit ihrer Entstehung der Glaube an Teufelsbündnisse und an alles übrige, was an die Person des Faust sich angelehnt hat, mit lebendiger Kraft die Gemüter erfüllte. Ich wüsste nicht was hiergegen einzuwenden wäre und durch die Geschichte selbst nicht bestätigt würde. Denn Faust hat einst wirklich gelebt, er war zu Knitlingen in der Nähe von Maulbronn geboren[36]), und der Glaube seiner Sage ist der Glaube seiner Zeit. — Warum doch sträubt man sich, dieselbe Entstehung von Sagen bei den Griechen anzunehmen? von den Griechen gelten zu lassen, wofür ihre heutigen Nachkommen noch in neuster Zeit Belege gegeben haben? „Il est des faits poétiques, sagt Edgar Quinet[37]), qui, sous des accessoires fabuleux, peuvent être très réels. De nos jours, nous avons eu de cela un exemple frappant qui ne doit point être perdu. Il a été donné à notre temps d'observer dans des faits très authentiques, dans ceux de la guerre des Grecs contre les Turcs, l'effort d'une mythologie naissante, qui rappelle, par beaucoup de points, l'esprit de l'antiquité héroique. A presque tous les Klephtes, nos contemporains, sont attribués des actions surhumaines. Que manque-t-il, dès le présent, à Karaiskaky, à Botzaris, à Tzamados, à Nikitas le turcophage, pour devenir, entre nos mains, autant de types généraux? Ils conversent avec leurs sabres, avec les têtes coupées, avec les fleuves où ils passent, avec la montagne qu'ils gravissent; les oiseaux aux ailes d'or leur parlent leur langue magique. D'ailleurs un seul d'entre eux accomplit dans la tradition des actions pour

---

[36]) Fr. H. v. d. Hagen Ueber die ältesten Darstellungen der Faustsage. Berlin 1844. 8. p. 2.

[37]) Revue des deux mondes. Quatr. Sér. Tom. VII. (Paris 1836.) p. 483.

lesquelles suffirait à peine une armée entière. En est-ce assez pour me demontrer, que ces hommes que j'ai vu de mes yeux et touchés de ma main ne sont que des êtres de raison, et qu'ils n'existent qu'en vertu d'un poème inventé par l'orgueil populaire?

Alle diese Beispiele, ich weiss es, beweisen nicht, was sie auch gar nicht sollen, dass jede Heldensage auf geschichtlichem Grunde ruhen muss, aber das Wenigste, was sie beweisen, ist die Möglichkeit davon. Und das genügt. Denn nun darf man doch nicht mehr ohne weiteres behaupten, dass es keine Sage, die aus geschichtlichen Elementen sich aufgebaut habe, oder gar dass es kein andres Epos gäbe, als die Darstellung der Natur als Geschichte; nun wird man bei jeder Heldensage, da sie unverkennbar als geschichtlich auftritt, doch erst untersuchen müssen, ob sie nicht auch wirklich ein Recht dazu habe.

Es sind aber nicht blos grosse Individuen, welche das Volk ergreifen und zur Bildung von Sagen, deren Mittelpunkt sie werden, veranlassen, sondern auch grosse geschichtliche Ereignisse. Der Unterschied scheint auf den ersten Blick gering, da grosse Ereignisse grosse Charaktere zu erzeugen oder diese jene herbeizuführen, also beide eng miteinander verbunden zu sein pflegen. Gleichwohl ist ein Unterschied zu machen. Wenn ein Held in seinem individuellen Werthe und ohne Rücksicht auf das Gewicht der Begebenheiten, in welche er mitwirkend eingreift, aufgefasst wird, so tritt die allgemeine Wichtigkeit jener Begebenheiten — vorausgesetzt dass sie eine solche überhaupt hatten — mehr oder weniger hinter den Helden zurück. Dieser überwiegt und verschlingt gleichsam das Ereigniss; es ist nur in ihm und durch ihn. Nun giebt es aber geschichtliche Begebenheiten, die in ihrer Bedeutsamkeit so sehr sich kundgeben, dass die einzelnen Personen, welche handelnd in

ihnen auftreten, nur als daran betheiligt erscheinen und in dem Ereignisse aufgehn. Denken wir uns ein Volk, welches bisher in der Abgeschlossenheit seines väterlichen Bodens, nur in freundlichem oder feindlichem Verkehr mit seinen nächsten Nachbarn gelebt, von der Draussenwelt und fremden Nationalitäten kaum durch Hörensagen etwas erfahren hat. Wenn ein solches Volk zum erstenmal mit einem fremden, durch Abstammung Sitte Kultur und Religion von ihm verschiedenen aneinander geräth; wenn es in eine ihm bis dahin unbekannte Welt tritt und sich freudig oder unangenehm berührt fühlt durch die ganz neuen Verhältnisse; wenn es in grossartigerem Kampfe seiner vollen Kraft und Tugend, seines volksthümlichen Werthes sich bewusst wird: so muss sein Geist durch alle diese mannigfaltigen Eindrücke auf das allerhöchste erregt werden. Es kommen da zwei Volksthümlichkeiten in Conflict, die sich gegenseitig mehr oder weniger ausschliessen und, nachdem sie sich einmal feindlich berührt haben, nicht mehr nebeneinander bestehen können, sondern nur jede auf den Trümmern der entgegengesetzten. In solchen Kämpfen handelt es sich um Tod und Leben einer Nationalität, darum werden sie von jeder Seite mit so viel Anstrengung und Erbitterung geführt, darum nimmt jede Partei auch geistig so lebhaften Antheil an den Entscheidungen.

Die Sagen von Karl dem Grossen schildern ihn stets kriegführend und erobernd und lassen ihn nicht mehr Kriege unternehmen, als er wirklich geführt hat. Aber sie haben, so zu sagen, die Motive und Schauplätze dieser Kriege umgekehrt. König Karl richtete seine Unternehmungen grösstentheils gegen die Völker jenseits des Rheins; er unternahm zwei- oder dreiunddreissig Züge gegen die Sachsen und nur einen und noch dazu unglücklichen gegen die Araber in Spanien. Nichtsdestoweniger beschäftigen sich die Sagen

gar nicht mit seinen überrheinischen Kriegen und Eroberungen; es sind die Königreiche der Saracenen, welche sie ihn erobern, die Anhänger Muhameds, die sie ihn bekehren lassen [28]). Man würde sehr Unrecht thun, wollte man den Grund hiervon ausschliesslich in der grössern Neigung finden, welche die Bewohner des südlichen Frankreichs zu Gesang und Dichtkunst hatten. Er liegt vielmehr hauptsächlich darin, dass zwischen Franken und Arabern ein weit schärferer Gegensatz bestand, als zwischen Franken und Sachsen, und dass folglich auch die geistigen Bewegungen aus dem Kampfe jener beiden Völker weit lebhafter und allgemeiner sein mussten als die, welche der Krieg zwischen den stammverwandten Franken und Sachsen herbeiführte. Hier war es also nicht die grosse Persönlichkeit König Karls oder das Ausserordentliche seiner Thaten, wodurch alle diese vielen Sagen erzeugt wurden, sondern das Ereigniss selbst, der Zusammenstoss der Araber und Franken, zweier entgegengesetzter Volkscharaktere. Und wenn diese Sagen auch natürlich je einen oder mehrere Helden zum Mittelpunkte haben, so ist doch nicht die Individualität des Helden und die persönliche Theilnahme an ihm der Kern und das Wesen der Sage, sondern der Kampf selbst, den darzustellen und sichtbar werden zu lassen der Held blos das Mittel ist. Auf diese Weise erklärt sich, wie man in freier, aber von wirklich geschichtlichen Verhältnissen geleiteter Phantasie an die verschiedensten Personen, ohne grade durch sie und ihre individuelle Bedeutsamkeit dazu aufgefordert zu sein, Kämpfe gegen die Saracenen anschliessen und während der Kreuzzüge diesen südfranzösischen Sagen so viel Antheil zuwenden konnte. Es walteten in ihnen dieselben geistigen Interessen, welche bei den Kreuzzügen betheiligt waren.

---

[28]) Fauriel a. a. O. p. 20 sq.

Die geistige Erregung durch diese fand in jenen älteren Sagen, nachdem man sie den veränderten Sitten angepasst hatte, ihren entsprechenden Ausdruck. Deshalb konnte man auch mit gutem Grunde, obgleich gegen alle pragmatische Geschichte, Karl den Grossen eine Kreuzfahrt nach Jerusalem unternehmen lassen. Es ist das ein Anachronismus, der aber dennoch in seiner Berechtigung anzuerkennen ist; er entsprang aus den beiden geschichtlichen Thatsachen, dass Karl der Grosse Krieg gegen Araber geführt und dass späterhin die Kreuzzüge gleichfalls gegen Anhänger Muhameds gerichtet waren. Beide Conflicte erweckten dieselben Gefühle, berührten dieselben Interessen und konnte somit der eine für den andern gesetzt werden, ohne der Wahrheit der Sage zu nahe zu treten; auch nicht der geschichtlichen Wahrheit, wenn man das „geschichtlich" nur recht versteht.

Machen wir von diesen Betrachtungen eine Anwendung auf die troische Sage. Was hat es unwahrscheinliches anzunehmen, dass einst wirklich ein Krieg, in welcher Art auch immer, gegen Troia geführt sei, in dem gleichfalls eine Antagonie der Volkscharaktere sich offenbarte? dass dieser Krieg in Sagen und Liedern mancherlei Art und von verschiedenen Stämmen gefeiert worden? dass die Lieder, nachdem man in den grossen Wanderungen von der Westküste Kleinasiens Besitz genommen, zu weiterer Ausbildung und neuer Gestaltung gediehen und wegen der Beziehungen, welche die Sage, schon ihrem Ursprunge nach, auf das gegensätzliche Verhältniss der Hellenen zu den Orientalen, diesen Angelpunkt der ganzen griechischen Geschichte, zuliess, zu allen Zeiten des griechischen Lebens ihre Bedeutung und ihren Beifall behalten haben? Und vielleicht war es mehr als ein blosser Zufall, dass die homerischen Lieder, nachdem sie Jahrhunderte dem Volke vorgesungen waren, kurz vor dem Ausbruche der grossen Perserkriege aufge-

schrieben wurden, jener Kriege, mit welchen die lange Reihe von Kämpfen begann, in denen der bis dahin an Homer gleichsam theoretisch entfaltete Geist seine ganze Kraft und Tugend im Gegensatze gegen den Orient nun auch praktisch zu bewähren berufen war.

Eine andre Ansicht, die sich vielen empfohlen hat, ist von Völcker aufgestellt worden[39]): dass die Wanderung der aiolischen Kolonisten nach Asien Veranlassung und Grundlage für die Sage vom troischen Kriege gewesen sei. Sie könnte eine neue Stütze an dem zu gewinnen scheinen, was eben über die Benutzung der Sagen von Karl dem Grossen zur Zeit der Kreuzzüge bemerkt ist. Jedoch ist dabei nicht zu übersehn, dass analog dann auch für die troische Sage ein, wenn auch anders gestaltetes, Factum anzunehmen wäre, welches die Wanderungen nur neu gedichtet hätten, und zwar ein Factum, in welchem dieselben Interessen, wie die durch die Ansiedlungen auf Kleinasiens Westküste erregten berührt wurden. Warum aber als ein solches nicht einen Zusammenstoss zwischen Hellas und jenen Küstengegenden noch vor den Wanderungen annehmen, da doch der Umstand, dass tausende von Menschen sich nach Asien übersiedelten, eine lange vorher bestandene Bekanntschaft mit den neuen Wohnplätzen voraussetzt? Die Gründe, mit welchen Völcker seine Hypothese stützt, sind mir nicht überzeugend und die homerischen Gedichte, unsre einzige Quelle, widersprechen ihr[40]). Ich muss gegen Völcker

---

[39]) Allgem. Schulzeitung 1831. II. no. 39—42. p. 305 sqq. Die Priorität dieser Ansicht ist in Anspruch genommen und weitläuftig ausgeführt von E. Rückert Troja's Ursprung, Blüthe, Untergang u. Wiedergeburt in Latium. Hamburg u. Gotha 1846. 8. So fasst den troischen Krieg auch Uschold in seinem genannten Buche.

[40]) Unerheblich ist, was gegen Völcker bemerkt wird von Plass Versuch über den trojanischen Krieg als historische Thatsache (in

ebenso die Geschichtlichkeit eines troischen Krieges vor den aiolischen Colonien festhalten, als gegen alle die, welche aus den entgegengesetztesten Gründen an der Existenz Troias überhaupt oder des troischen Krieges gezweifelt haben[41]). Wie dem auch sei, jedenfalls muss man, wie von

---

seiner Vor- und Urgeschichte der Hellenen. Bd. I. Leipzig 1831. p. 439—477; vorher in Seebodes N. Archiv. 1828.

[41]) Wen die Untersuchungen für und gegen Troia und den troischen Krieg interessieren, der findet eine reiche aber ganz nutzlose Litteratur darüber vor, die namentlich durch des Dio Chrysostomos Or. XI (s. S. 40 not. 123) veranlasst worden ist. In dem verschiedensten Sinne haben den troischen Krieg angezweifelt und verflüchtigt: Jacob Hugo Vera historia Romana. Rom. 1655. 4. Die tollsten Phantasien werden in diesem Buche vorgetragen und auf gleich tolle Weise begründet: Die Zerstörung Troias sei eine Vorherbeschreibung der Zerstörung Jerusalems durch Nebucadnezar und Titus; die Ilias enthalte Christi Leben und Sterben u. s. w. Dagegen erhoben sich Eberh. Rud. Roth Diss. de bello Troiano. II PP. Jenae 1672 u. 1674. 4. und J. H. von Seelen Homerus passionis Christi testis a Hugone productus reiicitur. Lubec. 1722. 4. Aehnlich wie der belgische Kanonikus und Jesuit Hugo, der auch die Harpyien auf die Niederländer, die Räuber der katholischen Kirchengüter, deutete, behandelte den Homer der holländische Prediger Gerhard Croese (geb. 1642 zu Amsterdam, gest. 1710 zu Dortrecht) Ὁμηρος ἑβραιος sive historia Hebraeorum ab Homero Hebraicis nominibus ac sententiis conscripta in Od. et Il. Tom. I. Dordrac. 1704. 8. Glücklicherweise ist von diesem Buche nur der erste Band erschienen, der unter anderm die Behauptung aufstellt, dass die Ilias die Belagerung und Eroberung Jerichos und anderer Städte Kanaans durch die Jsraeliten unter Josua schildere. — Mehr der Auffassung von Völcker nähert sich die Hermanns von der Hardt, der an mehreren Stellen seiner Aenigmata prisci orbis. Jonas in luce in historia Manassis et Josiae etc. Helmstad. 1723. fol., worin früher einzeln erschienene Abhandlungen z. B. Pygmaeorum, Gruum et Perdicum bellum. Lips. 1713. 8. (p. 29—99), Circe Homeri. Helmst. 1716. 8. (p. 142—161), Equus Troianus. ibid. 1716. 4. (p. 130—132) wiederholt sind, über die homerische Sage handelt und p. 30 sich folgendermassen äussert: Ilias viri arguti pro seculorum istorum decore est belli Graeci in Boeotia apud Phlegyam s. Orchomenum vividissima imago, sub umbra Asiatici soli. Theatrum externum in Asia, mens et actio vera in Graecia, in Boeotia. — Anders aber nicht besser ist was John Maclaurin A dissertation to prove that

der Wahrheit und Wirklichkeit geschichtlicher Kämpfe, von dem Sturm äusserer Begegnisse, welcher die Brust bewegt,

---

Troy was not taken by the Greeks (Transact. of the R. Soc. of Edinb. Vol. I. (1788. 4.) p. 43—62; deutsch in den Philos. u. histor. Abhandlungen der Edinburger Societät übersetzt von Buhle. Th. I. 1789. no. 4.) und Jacob Bryant A dissertation concerning the War of Troy and the Expedition of the Grecians as described by Homer; shewing that no such expedition was ever undertaken and that no such city of Phrygia existed. London 1796. 4. (deutsch von G. H. Nöhden. Braunschweig 1797. 8.), vgl. Neuer Teutsch. Merkur. 1797. St. 3. p. 247 sqq. wo von Lenz ein Auszug aus Bryant gegeben wird. Bryant hält den troischen Krieg für eine poetische Erfindung Homers, die er, um ihr die rechte Wirkung zu sichern, allerdings in eine bestimmte Gegend von Troas verlegt habe. Gegen ihn schrieb J. B. S. Morritt A vindication of Homer — in answer to two late publications of Mr. Bryant. London 1798. 4. (franz. in Lechevalier (S. 91 not. 55) Tom. III, 1—188), was Bryants Some Observations upon the Vindic. of Homer by Morritt. Lond. 1799. 4. und W. Vincents A review of Mr. Morritts Vindic. of H. Lond. 1799. 8. veranlasste. — Zu den Vertheidigern Troias und des troischen Krieges, die besonders den Dio Chrysostomos bekämpften, gehören: Joh. Columbus Diss. de Troia capta. Upsal. 1679. 8. G. Kirbach Homerus a Dione Chrys. vindicatus. Vitteb. 1687. 4. Gundling Observationes selectae ad rem litter. spectantes. Halae 1701. 8. Tom. III, 1—58. J. Nessel Diss. de veritate excidii Troiani, contra Dion. Chrys. Upsal. 1724. 8. Corn. Sieben Sermo academicus pro Troia capta, oppositus Dion. Chr. Orat. ὑπὲρ τοῦ Ἴλιον μὴ ἁλῶναι. Lugd. Bat. 1727. 4. Observations sur le discours, dans lequel Dion combat l'opinion de la prise de Troie par les Grecs (in den Vies des anciens orateurs Grecs. Paris 1752. 8. Tom. II, 163—177). Ad. H. Arnberg Hypothesis Dionis Chrys. de Ilio non capto. III PP. Upsal. 1800 sqq. 4. — Noch finde ich angeführt Grossgebaur Διασκεψις de Troia non capta. Nic. Capasso Ragionamento dell' Incendio e Presa di Troja (in Miscellanea di varie operette. Venez. 1744. 12. Tom. VIII, 401—425. Rich. Chandler The history of Ilium or Troy. Lond. 1802. 4. — Den Zweifel an der 10j. Belagerung Troias verhandeln Fourmont in der Hist. de l'Ac. des Inscr. Tom. III, 76—88 ed. 8. und Banier (S. 82 not. 39); den über Helenes Nichtanwesenheit in Troia (vgl. Stesichor. fr. 29 Bgk.) Burigny Difference des traditions sur Hélène et sur la guerre de Troye (Hist. d. l'Ac. d. Inscr. Tom. XXIX, 45—49), Vinc. Nolfi da Fano Elena restituita alla fama della pudicizia. Venez. 1646. 4. (?).

dass sie in Wellen epischer Sagendichtung überflutet, so davon überzeugt sein, dass ein Volk, welches eine Ilias und Odyssee dichten konnte, auch im Stande gewesen sein müsse, eine zu handeln und in sich zu erleben.

Zweites Kapitel.

Das subjective Element der Sage.

Wenn es mir, wie ich hoffe, gelungen ist, davon zu überzeugen, dass objectiv Sagen aus Geschichte, aus Anlass grosser Persönlichkeiten oder bedeutsamer Ereignisse sich bilden, so können wir jetzt den subjectiven Ursprung der Sagen verfolgen. Als aus dem Früheren gewonnenes Resultat wünsche ich dabei festgehalten, dass geschichtliche Momente, gleichviel ob Personen oder Thatsachen, eine Empfindung in den betheiligten Gemütern hervorbringen, wovon diese lebhaft ergriffen werden. Von hier aus nun wollen wir versuchen, uns die weitere Entstehung der Sagen klar zu machen, indem wir zunächst die Natur jener Empfindung betrachten.

Als die Grundstimmung der menschlichen Seele ist das bange Gefühl von der Ohnmacht und Unvollkommenheit des vereinzelten Daseins zu bezeichnen, woraus auch mit Recht der Ursprung der Religion abgeleitet wird. Dies Gefühl sucht der Mensch los zu werden in dem Streben nach Entwickelung und Vervollkommnung seiner Kräfte und verfolgt beides auf verschiedenen Wegen. Als eine der ersten Folgen davon darf man die Association zur Familie, zu grösserer Volksgemeinschaft, endlich zum Staate ansehn; auch die zur Freundschaft. Je grösser der Verband ist, dem der Einzelne angehört, um so stärker, also glücklicher fühlt er sich. Ein andres Mittel, das Gefühl der Ohnmacht aufzu-

heben, ist die Ausbildung des Körpers. An Schönheit und Grösse des Leibes, an Kraft und Gewandtheit andern überlegen zu sein, flösst jedem ein gewisses Bewusstsein von Vollkommenheit ein; wie das gegenseitige Bewusstsein nicht verschieden ist von dem unserer Schwäche und uns ein Antrieb wird, zu erringen was uns fehlt. Dasselbe Motiv liegt in den letzten Gründen allem Streben nach Herrschaft und Reichthum, nach Glanz, Auszeichnung, Ehre und Ruhm unter, weil im Besitz von allem diesen das Gefühl persönlicher Obmacht, individueller Tüchtigkeit und dadurch der Befriedigung sich erzeugt. Oder aber dies Aufheben der Ohnmacht wird in der Ausbildung des Geistes gesucht, also entweder in praktischer Klugheit, Schlauheit, List oder in Wissenschaft und Kunst oder in edler Gesinnung und sittlicher Reinheit. Bei der Ungleichheit der Gaben nun, vermöge welcher nicht jeder im Stande ist sich bedeutend über das Mass des Gewöhnlichen zu erheben, wonach doch gleichwohl in allen das Verlangen lebt, werden schwächere Naturen zum Anschluss an diejenigen genöthigt sein, welche wirklich ausgezeichnet sind. Denn indem sie sich mit diesen in Verbindung gesetzt und somit der Theilnahme an deren Ansehn, Kraft, Reichthum, Ehre in irgend einer Weise versichert haben, übertragen sie einen Theil jener Vorzüge und Auszeichnungen auf sich und erlangen dadurch ein Gefühl, welches dem über den eigenen Besitz sich annähert. An sich unverächtlich wird dies Gefühl nur lächerlich, sobald es sich nicht begnügt, in dem Abglanze der Grösse *sich* wohlzufühlen, sondern vermeint, mit demselben wie mit eigenem Lichte glänzen zu können. Wir werden es nicht tadeln, wenn jemand ein freudiges Bewusstsein darüber empfindet, dass er zu einem Geschlechte gehört, welches ausgezeichnete Mitglieder aufzuweisen hat. Man ist zu allen Zeiten, ausser der unsrigen, geneigt gewesen, den Nach-

kommen berühmter Männer, wenn sie dessen nicht geradezu unwerth waren, Ehre zu erweisen, weil es schien als hafte etwas von deren Vortrefflichkeit noch an ihnen; man schätzte sie als den Widerschein untergegangener Grösse, wie von der Sonne das Abendroth.

Betrachten wir von dem eben angedeuteten Gesichtspunkte aus das Interesse, welches sich an Helden und grosse Ereignisse knüpft, so werden wir finden, dass es dieselben Quellen hat. Ganz allgemein gefasst geht es hervor aus der subjectiven Ohnmacht, die durch Hingebung an die grosse That sich mindert, weil in dieser That die Kraft menschlicher Natur sichtbar ist[42]). Je näher die That uns angeht, die Helden uns stehn, desto lebendiger werden wir an der Vortrefflichkeit, die wir anschauen, die Gewissheit unserer eigenen zu haben glauben. Das Volk bewahrt das Andenken an seine Helden und das, was es selbst einst grosses vollbrachte, in der Erinnerung, weil es daraus einen Reichthum seliger Empfindungen schöpft, die aus dem Aufheben des Gefühls der Ohnmacht entspringen. Da wir aber an nichts uns hingeben, nichts lieben und bewundern, von nichts uns ergreifen lassen können, ohne zum Theil es selbst zu werden: so schafft die Theilnahme an Helden und Heldenthaten nicht blos jene wohlthuende, von der Vollkommenheit, der wir uns hingeben, ausströmende Empfindung, sondern vervollkommnet uns auch selbst, hebt also nicht blos vorübergehend das Gefühl der Ohnmacht auf, sondern mindert diese sogar. Wie man stets das Aufstellen erhabener Vorbilder und mit Recht für das beste Mittel gehalten hat, zur Nacheiferung und folglich zur Ausbildung

---

[42]) Vgl. S. 151. — Aus diesem Gefühle subjectiver Ohnmacht möchte ich auch den vorherrschend wehmütigen Charakter aller Volkspoesie, den auch die homerische hat, ableiten.

zu entflammen: so konnte das Festhalten vortrefflicher Vorfahren in der Erinnerung wegen der verwandtschaftlichen Beziehungen die man zu ihnen hatte, um so weniger ohne einen solchen Einfluss bleiben[43]); der nach Verschiedenheit der Geister, die sich ihm aussetzten, verschieden, am bedeutendsten aber bei denen sein musste, die selber durch ihre äussere Stellung zu Vorbildern und Vorkämpfern ihres eigenen Volkes berufen waren: bei den Königen und den edlen Geschlechtern.

Was bis hier über das objective und subjective Element der Sage auseinandergesetzt ist, enthält gleichzeitig die Antwort auf die Frage nach der Zeit, in welcher Sagen entstehen d. h. in welcher die beiden Elemente derselben sich vorfinden. Zu Zeiten, in welchen eine Gemeinschaft noch zu keiner bemerkenswerthen Entwickelung gediehen ist, wird einerseits das Verlangen darnach, sobald es einmal geweckt ist, sehr lebhaft, andrerseits viel Gelegenheit und Möglichkeit gegeben sein, sich vor andern hervorzuthun. Beides muss in demselben Grade, wie die Entwicklung wächst, abnehmen, da durch sie Auszeichnung immer schwieriger und das Gefühl subjectiver Ohnmacht, mithin auch das Verlangen, dieselbe durch eigne That oder durch Anschauen fremder aufzuheben, immer schwächer wird. Hiermit ist Anfang und Ende der Sage gegeben. Sie entsteht, wenn der Geist anfängt sich in der Weise zu entwickeln, dass Persönlichkeiten auftreten und Thaten geschehn, welche das Volk lebhaft ergreifen und ihm das Bild

---

[43]) Bulwer Lucrezia. Berlin 1846. Bd. I, 135: „Für edle, nach dem Besseren strebende Gemüther giebt es keine beredtere Aufforderung zur Ehrenhaftigkeit, Wahrheitsliebe und zu erlaubtem Ehrgeiz, als diese stummen und ernsten Rahmen [Ahnenbilder], aus denen unsere Väter, die der Tod gleichsam zu unsern Penaten gemacht, zu uns herabblicken."

dessen, was es sein könnte und sollte, eindringlich vor die Seele stellen; sie muss aufhören, wenn Helden und Heldenthaten selten werden oder das Gefühl dafür durch Verringerung des Gegensatzes zwischen Helden und Nichthelden sich abstumpft. Ausser diesen wesentlichen Gründen für das Aufhören der epischen Sagenbildung lassen sich noch manche andre anführen: der Untergang der monarchischen Staatsform, mit welcher das Institut der Sänger, wie wir bald sehen werden, also der eigentlichen Sagenbildner seiner vornehmsten Stütze beraubt wurde und zugleich die persönliche Auszeichnung, das ritterliche Sich-hervorthun, Sichemporheben des Einzelnen sein Gebiet verlor; die Verbreitung der Schreibekunst, welche, indem sie einen Unterschied zwischen Gebildeten und Ungebildeten, der früher nicht gekannt war, hervorrief, das Interesse von der mündlich vorgetragenen Volkssage mehr ablenkte und die Entstehung einer geschriebenen, lesbaren, kunstmässigen Dichtung begünstigte, so wie andrerseits das freie Spiel der Phantasie mit geschichtlichen Thatsachen hemmte; die grössere Ausbildung der lyrischen Poesie, welche die Empfindung mehr für sich und nicht wie das Epos an einer Erzählung darzustellen lehrte; die schon früh sich verbreitende Philosophie, welche den Geist nüchtern und für die Begeisterung an Helden und Heldenthaten, für ideale Auffassung des Lebens unempfindlicher machte; das Aufkommen der Geschichtschreibung endlich, welche der Sage ihr wesentlichstes Element, das Idealisieren des Thatsächlichen nahm und das Factum in grösserer oder voller Objectivität festhielt. Dies und anderes hat mehr oder weniger Einfluss auf das Aufhören der Sagenbildung geübt[44]).

---

[44]) Vgl. O. Müller Prolegg. zu einer wissensch. Mythol. Kap. IX. p. 169—190.

Fassen wir noch einmal das Ergebniss der beiden voraufgehenden Kapitel zusammen, so hatten wir als die beiden Elemente der Sage den äussern geschichtlichen Stoff und die innere daraus entspringende Empfindung gefunden. Jedes für sich oder beide ohne wechselseitige Beziehung auf einander und Durchdringung würden noch nicht eine Sage abgeben. Der geschichtliche Stoff für sich würde als in die Zeit fallend mit dieser vorübergehn, wenn nicht die Empfindung Veranlassung würde ihn festzuhalten, oder er würde eben als reine Geschichte aufbewahrt werden. Die Empfindung ihrerseits würde für sich gleichfalls entweder mit der Zeit schwinden oder, ohne Rücksicht auf das äussere Object, welches sie erzeugte, gefasst, in lyrischer Form erhalten werden. Aber beide Elemente in gegenseitiger Durchdringung geben die Sage[45]), welche sich nunmehr bestimmen lässt als eine durch Tradition fortgepflanzte Erzählung, welche das Andenken an nationale Helden und Ereignisse, von denen das Gemüt lebhaft ergriffen und angezogen wurde, bewahrt, dem Volke Vorbilder seines Lebens und Handelns aufstellt und somit zu seiner nationalen Entwickelung förderlich ist[46]).

---

[45]) In der natürlich das lyrische Element fehlt, weil die Empfindung in dem Factum selbst objectiviert ist. Sobald das Gefühl anfing gegen das Factum abzustumpfen, aufhörte aus ihm die Empfindung zu nehmen, suchte man es zu reizen durch wunderbare Ausschmückung des Factums oder trennte die Empfindung ganz von der That. Ein Mittelding bilden die lyrischen Epen. In der ältern Sage ist das Lyrische durchaus nicht in selbständiger Form vorhanden. Fauriel a. a. O. p. 16: Un des principaux caractères de l'épopée primitive, c'est l'absence de tout mouvement, de toute prétention, de toute forme lyrique. Nous verrons par la suite de quelle manière et par quelle gradation, le ton simple, austère, vraiment épique des premières épopées romanesques, s'amollit et se maniéra sous les influences de la poésie lyrique. —

[46]) In der Regel lässt man bei Definition der Sage den Zusatz von dem Einflusse weg. Aber ich halte ihn gerade für sehr wesent-

Wir haben nunmehr weiter zu untersuchen, wie sich die beiden Elemente der Sage bei und nach ihrer Vereinigung verhalten, welche Gestalt, welche Form sie annehmen.

Zweiter Abschnitt.

Der Ursprung der Form.

Erstes Kapitel.

Die qualitative Form.

§. 1. Die Wahl des Stoffes.

Da es Zweck der Empfindung ist, sich selber in dem Stoffe festzuhalten, so ist nichts natürlicher als dass sie sich in dasselbe äussere Ereigniss, durch welches sie erzeugt wurde, zurücksenkt und von diesem sich tragen lässt. Sie ist dabei gewiss, dass, wie die Ursache dieselbe ist, so auch die Wirkung dieselbe sein werde. Man sollte meinen, dies sei so einleuchtend, dass niemand es bezweifeln werde. Gleichwohl giebt es viele, die, wie wir gesehen haben, behaupten, es habe sich die Empfindung nicht in demselben Stoffe, sondern in einem mythischen (Uschold) oder einem selbstgeschaffenen (Forchhammer, Bryant) oder sonst einem, nur nicht in dem eigentlichen (Völcker, Rückert), objectiviert. Wir können einräumen, dass der Stoff von vielen Sagen einen solchen Ursprung habe, ohne dadurch

---

lich. Die Gründe dafür wird man in dem Frühern finden. Wenn eine Sage aufhört diesen Einfluss zu üben, so wird sie entweder vergessen oder sinkt zum Spiel der Phantasie herab, womit man sich die Zeit vertreibt; die Nebensache wird zur Hauptsache (S. 189 sq.), was in der guten alten Zeit der Sage nie geschehen ist.

mit uns in Widerspruch zu gerathen. Denn wenn dies nur secundäre Sagen sind, um mich so auszudrücken, neben denen nicht blos Sagen aus geschichtlichem Stoff bestanden, sondern welchen solche auch vorausgingen, so ist alles in Ordnung. Wer wird leugnen wollen, dass eine Empfindung, nachdem sie in dem Stoffe, dessen Ausfluss sie war, Gestaltung gewonnen hatte, nun auch in einem andern historischen oder mythischen oder selbst geschaffenen Stoffe sich verkörpern konnte, wenn derselbe ihr nur sonst entsprach oder sich zu accommodieren im Stande war? Das allein behaupte ich, dass vorzugsweise dieselben geschichtlichen Personen und Ereignisse, welche eine Empfindung hervorriefen, auch zu deren Darstellung verwandt worden sind, also den Stoff zu Sagen hergegeben haben und zwar früher als Mythen und freie Phantasie. Sehen wir, wie sich die Wahl dieses dreifachen Sagenstoffes bestimmen möchte.

Mythen zu Sagen umwandeln und eine Sage aus selbstgeschaffenem Stoffe bilden setzt, das Eine wie das Andre, wirklich historische Vorgänge voraus, nach welchen umgewandelt und gebildet wurde. Man konnte Götter nicht eher zu Helden, Mythen nicht eher zu Sagen machen, als bis das menschliche Leben Veranlassung dazu gab, indem es Helden und Heldenthaten hervorbrachte und so Empfindungen, zu deren Darstellung man eines Stoffes bedurfte. Ich kann keine Vorstellung davon gewinnen, dass man Menschenthat auf Götter übertragen und an einem ehemaligen Mythos, nicht aber in dem durch sie selbst gegebenen Stoff dargestellt haben sollte. Jenes gestehe ich geradezu nicht begreifen zu können, und dieses zu erklären sehe ich nur einen Weg, den ich auch schon angedeutet habe[47]). Zu einer Zeit, in welcher ein Heldenleben sich zu entwickeln begann,

---

[47]) S. 135.

ergriff es den Geist und regte ihn zur Vergegenständlichung der daraus hervorgegangenen Empfindungen an. Diese Empfindungen waren keineswegs schwach, sondern als die ersten sehr bedeutend und standen im umgekehrten Verhältniss zu dem Material, welches die Geschichte für Darstellung jener Empfindungen darbot und welches bald erschöpft sein musste. Erinnerungen der Vorzeit, die Ersatz hätten bieten können, hatten sich wenig erhalten und dann meist solche, die einen ganz andern Charakter besassen. Sie waren mehr patriarchalischer Art und ich leite daraus ab, dass die ältesten Sagen sich vorzugsweise mit Kämpfen gegen wilde Thiere, Löwen, Eber, Drachen u. s. w. gegen Räuber und Unholde beschäftigen, auf Ordnung der staatlichen und religiösen Verhältnisse, auf Kultur u. dgl. sich beziehen; denn in diesen Kreisen bewegte sich das ganze Leben der ältesten Zeit. Alles dies passte nicht in die Heroenzeit, deren Interessen kriegerliche ritterliche waren. Für sie eigneten sich eher diejenigen alten Mythen, die ihrer Göttlichkeit entkleidet das Ansehn von Geschichte erhalten und ursprünglich Kämpfe der Götter unter einander dargestellt hatten. Ihrer bediente sich der erregte Geist, um in ihnen die Empfindungen niederzulegen, welche das grössere geschichtliche Leben in ihm erweckt hatte. Jetzt auch, wo ihn zum erstenmale die Geschichte mit all ihrem Zauber anlächelte und ihn aus jenem kronischen Dasein riss, in welchem ein Tag den andern in idyllischer Einförmigkeit verschlang, entstand in ihm das Verlangen sich über seine Vergangenheit klar zu werden. Und dazu boten ihm wiederum die alten ehemaligen Mythen den nächsten und passendsten Stoff. Diese Annahmen erklären uns nicht blos wie aus Mythen Sagen wurden, sondern auch manches andre Problem. Da jene alten Mythen durch keine Chronologie unter einander bestimmt waren, so blieb bei ihrer Um-

wandlung zu Sagen eine grosse Freiheit, die Personen und Thaten, von denen sie redeten, der Gegenwart fern oder nahe zu setzen. Schien es uns schon an und für sich begreiflich, warum man die Helden von Göttern abstammen liess, so wird das hieraus noch weit begreiflicher; zugleich auch, wie eine so grosse Menge mythischer Züge in sonst ganz historische Sagen übergehn oder in solche ein ehemaliger Gott als geschichtliche Person aufgenommen werden konnte. Auf diese Weise, dünkt mich, findet auch eine grosse Merkwürdigkeit ihre Auflösung. Wenn man den Hintergrund von Sage betrachtet, den die Ilias hat und dessen genauere Erforschung ein sehr verdienstliches Unternehmen sein würde: so ist derselbe verhältnissmässig äusserst dürftig und kein Held hat zwischen sich und seinem göttlichen Stammvater mehr als drei Geschlechter. Reicher ist auch die Odyssee nicht. Es scheint also in der homerischen Zeit nur erst wenig Sagen gegeben zu haben, und ohne Zweifel verdanken wir, wie die reichere Ausbildung der troisch-odysseischen Sage, so die meisten Genealogien und Sagen, welche darüber hinausgehn, den Kyklikern und genealogischen Dichtern [48]).

So war also der Verbrauch von Mythen zu Sagen nur eine Art Nothwendigkeit geboten durch die Armut der Geschichte an ausreichendem Stoff und durch die Hinwendung des Blicks auf die grosse aber dunkle Vergangenheit. Sobald indess die Geschichte hinlänglichen und passenden Stoff darbot, hielt man sich an diesen, um so mehr wenn man sich, wie es jetzt kaum anders sein konnte, der Empfindung als des Ausflusses einer bestimmten historischen Thatsache bewusst blieb.

Wenn aber im Anfange besonders jene ehemaligen

---

[48]) O. Müller Orchomenos. p. 131. ed. II.

Mythen, später in ihrer vollsten Blüte die Geschichte selbst den Stoff für die Sagen hergaben, welche Zeit kann für die dritte Art Stoff, von der wir sprachen, übrigbleiben, als die, in welcher die Heroenzeit stark ihrem Ende entgegenging oder gar schon vorüber war? Es lässt sich eine dreifache Anwendung von selbstgeschaffenem Stoffe denken. Im ersten Fall besteht er ohne alle wirklich historischen Bezüge und wird schwerlich eine Sage zu Stande kommen, weil alle Anknüpfungspunkte an das Interesse und den Glauben des Volkes fehlen. Eine Erzählung, deren Begebenheiten man nicht für wirklich geschehen hält; deren Personen in einem verwandtschaftlichen Verhältnisse zu keinem aus dem Volke stehn; deren Lokalitäten dem Volke fremd sind oder, wenn nicht, doch allem sonstigen Glauben und Wissen davon widersprechen: eine solche Erzählung kann wohl als Spiel der Phantasie vorübergehend ergötzen, aber sie festzuhalten und von Mund zu Mund weiter zu verbreiten, dazu fehlen ihr alle Eigenschaften. Daher wird sie auch nur uneigentlich eine Sage genannt werden können; sie ist ein Roman, zum Lesen gemacht aber nicht zum Erzählen und Hören. Mir ist auch kein einziges Beispiel einer solchen Erzählung bekannt, welche vom Volke zu der seinigen wäre gemacht worden. Anders verhält es sich, wenn eine Erzählung historische Elemente in sich aufnimmt, gleichsam als Wurzeln, mit denen sie sich in der Geschichte des Volks und somit in dessen Glauben festwächst. Das historische Element ist dabei untergeordnet und die freischaffende Phantasie waltet vor. Indess das Aufkommen dieser Sagen — man kann sie so nennen — deutet auf eine Verringerung des von der Geschichte selbst dargebotenen Stoffes hin, den man durch Phantasie zu ergänzen und zu ersetzen bemüht war. Bei Abfassung dieser Sagen ist ein erhöhter Grad von Bewusstsein und Absicht thätig, da der Verfasser ja

weiss, dass er selbst den Stoff schafft und ihn, damit er Haltung habe, an einzelne geschichtliche Erinnerungen anlehnt. Dies ist bei den eigentlichen Sagen nicht der Fall, deren Stoff ein geschichtlich gewordener, objectiv tradierter ist. Die Phantasie kann ihn sehr umwandeln, ausschmücken; aber sie thut dies nicht um ihm Interesse zu geben, sondern weil er Interesse hat. Umgekehrt war es bei den andern, mehr mit Absichtlichkeit geschaffenen Sagen. Inwiefern jedoch auch diese Grundlagen haben, die in dem Glauben des Volkes wurzeln, wird es nur auf ihre sonstige Gestaltung ankommen, ob sie vom Volke angenommen werden oder nicht; was wenn es geschieht freilich immer nicht mit der Innigkeit geschehen wird, mit welcher die eigentlichen Sagen bewahrt werden. Und nun gar, dass man selbstgeschaffenen Stoffes statt des in jeder Beziehung geeigneten historischen sich bedient haben sollte, ja auch nur gleichzeitig, davon kann nicht die Rede sein. — Es bleibt die dritte Art des selbstgeschaffenen und zu Sagen verwandten Stoffes übrig, der nemlich, welcher sich an geschichtliche Traditionen ansetzt und zwar so dass diese vorwiegen, nicht er, wie in dem vorigen Falle. Die Betrachtung hierüber fällt ganz mit einer andern zusammen: welche Umwandlung der Sagenstoff durch die ihn zur Sage gestaltende Empfindung erleide?

§. 2. Die Umwandlung des Stoffes.

Nachdem die Empfindung sich des Stoffes, dessen sie zu ihrer Verkörperung bedarf, bemächtigt hat, fragt es sich, ob sie denselben d. h. also die That oder Person, von welchen sie gewirkt wurde, umwandelt oder zunächst ihn so lässt, wie er wirklich ist? Sehn wir die Sagen selbst an, so giebt es keine einzige, von der man wird behaupten wollen, dass ihre Personen so in Wahrheit gewesen, wie sie

geschildert, die Ereignisse so sich zugetragen haben, wie sie erzählt werden. Wenn man hieraus auf eine gänzliche Ungeschichtlichkeit der Sagen geschlossen hat, so ist das voreilig, wie ich bereits früher erklärt habe. Ich habe dort zugleich auf einige Ursachen hingewiesen, die eine Umwandlung des Geschichtlichen, namentlich ins Wunderbare, bewirkten. Man kann sie ergänzen aus dem, was ich über den psychologischen Grund des Sageninteresses bemerkt habe. Ich füge hier noch einige andre hinzu. Indem die Empfindung sich auf den Stoff überträgt, theilt sie sich demselben mit und durchdringt ihn. War er nun nicht schon an und für sich so geartet, dass er nach allen Richtungen hin die Empfindung in sich aufnehmen und verkörpern konnte, die, einmal durch ihn hervorgerufen, leicht über ihn hinausging, so war sie genöthigt ihn zu ergänzen, ihm das hinzuzufügen was ihm fehlte, oder ihm zu nehmen was ihr nicht gerecht war. Dies Schmälern und Vermehren des Stoffes ist als ein Ursprüngliches zu setzen, welches aber, was das Vermehren betrifft, mit der Zeit bedeutender wurde. Züge wurden aus der einen Sage in die andre übertragen, Andeutungen oder Dunkelheiten der ältern Gestalt der Sage ausgeführt, verschiedene Sagen miteinander verknüpft, indem man sie entweder zu einer verschmolz oder die eine als die Fortsetzung der andern erscheinen liess u. dgl. m. Eine andre Umwandlung des Stoffes wurde dadurch herbeigeführt, dass man für die einzelnen Handlungen Motive, für die Personen Gedanken und Gefühle erfand, alle einzelnen Momente der Sage unter die Einheit einer Idee zusammenfasste. Aber die grösste Umwandlung erlitt der Stoff durch das Bestreben ihn qualitativ zu vergrössern, indem man ihn idealisierte und ins Wunderbare hob. Wunderbare Züge an den geschichtlichen Sagenstoff zu heften, dafür war das Bedürfniss von Anfang an vorhanden. Es musste dem Gemüte

daran liegen die Menschenthat, von der es ergriffen wurde — und es ist eine Wahrheit, dass hierbei die Wirkung in gar keinem Verhältniss zu der Ursache steht —, mit all den Eigenschaften auszustatten, welche es, wenn sie nicht an ihr waren, doch an ihr zu schauen verlangte. Der grosse Eindruck, den sie hervorbrachte, liess sie sofort mitsamt dem Helden in einem vortheilhafteren Lichte, in höherem Glanze erscheinen, als sie eigentlich hatte. Idealisiert also und folglich auch mit solchen Eigenschaften ausgestattet, welche die Person oder That als eine besonders bewunderungswürdige und über das gewöhnliche Mass des Menschlichen hinausgehende hervorheben, muss der Sagenstoff — bei dem mythischen war es ohnehin der Fall — von Anfang an gewesen sein. Aber wunderbare Züge in reicher Fülle ihm zu leihen war anfänglich um so weniger nöthig, als er an und für sich schon Eigenschaften genug besass, um einen lebhaften Eindruck auf die Gemüter zu machen. Er konnte der wunderbaren Zuthaten leichter entbehren. Mit der Zeit wurde es anders. Nehmen wir die einzelnen Sagen, so liegt es in der Natur der Sache dass der Eindruck derselben sich abschwächen musste theils wenn man lange mit ihnen vertraut war, theils wenn der Geist, auf den sie wirkten, sich verändert hatte. Um wie viel nun das Interesse an der Sage abnahm, um so viel suchte man ihr wieder zu gewinnen, indem man sie immer mehr und mehr mit wunderbaren Zügen ausschmückte. In gleicher Lage befand sich der einzelne Dichter, der eine bereits vor ihm dargestellte Sage behandelte oder eine solche, die sich neben einer andern beliebten Geltung verschaffen sollte, z. B. die Kykliker. Oder sehn wir auf die ganze Entwickelung der Heroensage eines Volks: je mehr sie ihrem Ende entgegengeht, um so wunderbarer werden die Sagen und überbieten sich in den kühnsten Spielen der Phantasie, weil

sich der Geist des Volkes überhaupt von ihnen ab und mehr andern Interessen zuwandte oder weil der unbedeutendere Stoff, den die Geschichte bot, eines grösseren Schmuckes bedurfte um das nöthige Ansehn zu erhalten. Wenn man so die Sagen im Verlauf der Zeit immer wunderbarer werden sieht, so muss man doch nicht rückwärts schliessend glauben die Sage habe zu Anfang des Wunders ganz entbehrt. Held und That werden von vorn herein mit parteiischem Auge betrachtet, nicht mit dem eines Historikers; der Geist ist aufgeregt und in dieser Aufregung fasst er auch auf; er vergrössert, verschönert, schmückt, hebt ins Wunderbare. Die Sage entspringt nicht aus Exanthropismus, aber sie endet in Apotheose.

Indem ich hiermit die Untersuchung über die qualitative Form der Sage beschliesse, komme ich zu der über die quantitative Form der Sage oder die Sagendarstellung. Wir haben dabei von den Ursachen, den Mitteln, der Gestalt und den Urhebern derselben zu handeln.

Zweites Kapitel.

Die quantitative Form.

§. 1. Ursachen.

Was die Ursachen betrifft, so ist aus dem Früheren klar, dass, wenn die Empfindung sich objectivieren will, sie dies nur in der Form der Erzählung thun könne und zwar in einer solchen, die geeignet ist, sie in ihrer originalen Lebendigkeit und Innigkeit ganz und stets wieder zu erwecken. Man will die Sage nicht als einen todten Schatz in der Erinnerung tragen, sondern lebendig vergegenwärtigt haben, weil man nur so in vollem Masse von ihr hat, was man von ihr verlangt. Soll das Gemüt sich emporrichten an

den grossen Gestalten und Thaten, an ihnen sich erbaun und erfreun, an sie sich hingebend in der eigenen Ausbildung gefördert werden, so müssen jene Gestalten und Thaten ihm gleichsam leibhaftig vorgeführt, in anschaulicher Klarheit und Schärfe hingestellt werden. Und das ist eben blos möglich durch erzählende Darstellung. — Man kann dieser Ursache eine andre hinzufügen. Wo die Verhältnisse sehr einfach und gleichförmig sind, wo die Kultur die Menschen noch nicht so weit entwickelt hat, dass sie in sich eine Quelle gegenseitiger Unterhaltung finden: da ist das Verlangen nach äussern Mitteln dafür eben so gross, als der Mangel derselben. Dies war nun in jenen Zeiten der Fall, in welche die Sage gehört. Ihre gesellschaftlichen Verhältnisse waren höchst einfach und die Mittel der Unterhaltung und abwechselnder Vergnügungen nur in grosser Beschränkung vorhanden. Wir sehen bei Homer, dass die Könige sich in Friedenszeiten fast gar nicht von ihren Unterthanen unterscheiden, mit denen sie ohne Umstände verkehren. Demnach auf die einfachsten und von der Natur selbst an die Hand gegebenen Mittel der Unterhaltung angewiesen, hat man zum Spiel[49]), zu Musik, Tanz und

---

[49]) Z. B. Nausikaa, die Phaieken, die Freier (ζ, 100 sqq. ϑ, 250 sqq. α, 106 sqq.). Beiläufig bemerke ich, dass von Athen. I, 61 sq., wo das Steinspiel der Freier beschrieben wird, ausser Kunze in Wiedeburgs Humanist. Magaz. 1787. St. 3. p. 237—245, dem Nitzsch Anm. Bd. I. p. 27 beistimmt, auch Wieland (Ueber die ältesten Zeitkürzungsspiele. Werke, Leipzig 1796. Bd. XXIV, 99 sqq.) eine Erklärung giebt, die ich bisher nicht beachtet finde. J. C. Boulenger (de ludis privatis ac domesticis, in Class. Journ. Vol. V. Lond. 1812. p. 67 sqq.) umgeht (p. 71) die Schwierigkeit in der Stelle des Athenaios, von der Meziriac Comm. sur les ep. d'Ovide. à la Haye 1716. Tom. I, 90 sq. eine erklärende Uebersetzung liefert. — Von Panofkas Vermutung (Hyperb. Röm. Studien p. 325 sq.) wird man dasselbe urtheilen müssen, was Jahn Palamedes. Hamburg. 1836. p. 57. not. 113.

Sagenerzählung gegriffen. Es lag, ausser dem innern Grunde, dem Verlangen nach Anschauung von Idealen des Lebens, von denen man über den Druck der Gegenwart gehoben würde, dieser mehr äussere, das Verlangen nach Unterhaltung Zerstreuung Zeitvertreib, der Darstellung der Sage unter.

§. 2. Mittel.

Aber welches Mittels bediente man sich? Diese Frage will nicht sagen, ob ausser der Erzählung, statt ihrer noch eines andern Mittels, sondern ob ihrer allein oder indem man sie von andern Mitteln unterstützt werden liess, und dann ob der mündlichen oder schriftlichen Erzählung?

Da die Sagenerzählung eine Empfindung erregen will und die Musik dazu vor allem sich eignet, so würde eine Verbindung dieser mit der Erzählung eben so denkbar als passend sein. Da die Erzählung ferner ein Thatsächliches darstellen und vergegenwärtigen will, so wäre, um diesen Zweck desto sicherer zu erreichen, ihre Unterstützung durch den nachahmenden Tanz recht wohl begreiflich. Uns wird es freilich schwer, eine deutliche Vorstellung davon zu gewinnen, wie man durch Tanz ein Factum darstellen könne, weil bei uns der Tanz einen ganz andern Charakter angenommen hat und wir im Ballet nur ein schwaches Analogon besitzen. Es nimmt uns Wunder, wenn wir hören dass Telestes die Thaten der Sieben gegen Theben in dem aischyleischen Stücke durch seinen Tanz erst recht deutlich gemacht[50]), ein andrer die Liebesgeschichte des Ares und der Aphrodite (ϑ, 266 sqq.) getanzt habe[51]); wenn Lucian[52]) vom Tänzer verlangt, er solle alle Mythen und Sagen von

---

[50]) Athen. I, 22 A.
[51]) Lucian. de saltat. cp. 63.
[52]) Cp. 37 sqq.

der Entmannung des Uranos an bis auf die Zerstörung Ilions herab kennen, um sie passend tanzen zu können[53]). Indess ist es eine so ausgemachte[54]) und durch Gewohnheiten anderer Völker[55]) bestätigte Sache, dass sich nicht daran zweifeln lässt. Bei alle dem jedoch ist zu sagen, dass Musik und Tanz bei der mündlichen Sagendarstellung — bei der schriftlichen fallen sie ohnehin ganz weg — wenn sie überhaupt dabei in Anwendung kamen, nur eine sehr untergeordnete Stelle können eingenommen haben[56]). Soviel sich aus Homer über den Gebrauch der *κίθαρις* oder *φόρμιγξ*, welche nicht wesentlich verschieden sind[57]), schliessen lässt, muss man vermuten, dass sie nur zum Vorspiel oder zum Zwischenspiel, während der Vortragende sich besann oder erholte, vielleicht auch zur Begleitung des Vortrages diente, wie um diesen stellenweise zu heben und zu unterscheiden[58]). Sicheres lässt sich freilich nicht darüber wissen.

---

[53]) Da ein solcher Tänzer, sagt Lucian cp. 62, sich anheischig macht, den Inhalt des Gesanges, der ihn begleitet, durch genau entsprechende Bewegungen und Geberden auszudrücken, so ist wie beim Redner Deutlichkeit der Darstellung das Wichtigste, dessen er sich zu befleissigen hat, so dass jede einzelne seiner Stellungen und Pantomimen sofort, auch ohne Erklärer, verstanden wird. Der Zuschauer muss, wie es in jenem Orakel heisst, „Auch den Stummen verstehn und den, der nicht redet, vernehmen." — Solche vollendete Künstler wird es auch bei den Griechen nicht allzuviel gegeben, die meisten vielmehr werden es gemacht haben wie jener bei Augustin. de doctrin. Christianor. II, 25, der durch einen praeco kundthun liess, was sein Tanz jedesmal darstellen sollte.

[54]) Vgl. O. Müller Dorier II, 344 sqq. ed. II. J. Kreuser (S. 14 not. 28) p. 90. 280 sq.

[55]) Welcker Ep. Cycl. not. 568 p. 351 sq. Die von ihm angeführte Stelle des Neocorus steht in der Ausgabe von Dahlmann Bd. I, 177.

[56]) Welcker p. 352.

[57]) Apollon. Lex. p. 836 Villois. Böckh de metris Pindari p. 260. O. Müller Gesch. d. gr. Litt. I, 54.

[58]) Welcker p. 353 sqq. Vgl. W. Grimm Deutsche Heldensage. Götting. 1829. 8. p. 373 sq. Fauriel p. 45 sq.

Die Musik verstärkte den Eindruck und diente im Vorspiel nicht blos um die Gemüter zu sammeln und von anderweitigen Eindrücken zu reinigen, sondern auch um äusserlich Ruhe und Aufmerksamkeit zu bewirken[59]). Noch unklarer ist der Gebrauch des Gesanges beim Vortrage. Wirklich gesungen nach bestimmter Melodie ist Homer wohl nicht und auch die Composition des Terpandros kann darin nicht gut etwas geändert haben[60]); aber ein blosses Sagen hatte wohl ebenso wenig statt. Es scheint, dass man beim Vortrage die Mitte hielt zwischen Singen und Sagen, nach Art der Recitative unserer Opern, also eines Tones sich bediente, welcher der Verknüpfung von Lyrischem und Thatsächlichem in der Sage durchaus entsprach und dem Vortrage denjenigen Grad von Feierlichkeit gab, der seinem Gegenstande und seinem Zwecke gleich angemessen war[61]). Von der Anwendung des Tanzes oder seiner unmittelbarsten Form, der Gesticulation und Mimik findet sich bei Homer kein Zeichen. Dass diese letzteren nicht werden gefehlt haben, liegt auf der Hand, obgleich man sie sich allerdings nur sehr mässig und keineswegs so gewaltig denken muss, als einige fälschlich gethan haben[62]) und es späterhin bei den Rhapsoden[63]) der Fall mag gewesen sein. Aber die Verknüpfung des eigentlichen Tanzes mit dem epischen Vortrage in der Weise, dass jener den Inhalt dieses

---

[59]) Demselben Zwecke dienen die Prooimien, Eingänge, Anrufe an die Muse u. s. w.

[60]) S. oben S. 20. Interessant ist die Musik zu den drei ersten Versen des homerischen Hymnus auf Demeter (no. XII), welche G. Behaghel Die erhaltenen Reste altgriechischer Musik. Heidelberg 1844. 4. bekannt gemacht hat.

[61]) Vgl. Fauriel p. 45 sq.

[62]) Z. B. Payne-Knight Prolegg. ad Homerum. §. LX. p. 59 Ruhk.

[63]) B. IV. Abschn. I. Zweite Periode.

nachahmend auszudrücken versucht habe, lässt sich aus Homer nicht erweisen. Zunächst sieht man schon daraus, dass Demodokos beim Vortrage sitzt und dabei anderer Tänzer keine Erwähnung geschieht (ϑ, 65 sq.), wie wenigstens jene Verknüpfung keine ständige könne gewesen sein. Aber selbst aus den Stellen, die man öfter darauf bezogen hat, ist nichts der Art zu schliessen [64]).

Ich habe mündliche, keine schriftliche Sagendarstellung vorausgesetzt, als ob sie sich von selbst verstände; und kaum ist es auch anders. Denn Schrift war in jenen frühen Zeiten, als man schon Sagen schuf, überhaupt noch nicht bekannt oder, wenn später bekannt, doch nicht bei denen in Gebrauch, welche an den Sagen Antheil nahmen und das Verlangen nach ihrer objectiven Darstellung trugen. Für jene ältesten Zeiten ist also mit Sicherheit nicht blos ein Recitieren aus dem Kopf, sondern auch ein Dichten im Kopf anzunehmen. Dies haben sich einige gar nicht als möglich vorstellen können [65]). Aber zu welchem Volke man sich wenden möge, überall erblickt man die deutlichsten Beweise, und selbst unter den Dichtern des gebildeteren Theils eines Volkes und in unsern Zeiten sind sie nicht ganz selten [66]). Noch weniger jedoch, als für den Dichter, ist für das Volk schriftliche Sagendarstellung anzunehmen. Die Schrift ist stets nur für einzelne zugänglich und entbehrt so vieler Vorzüge, welche das lebendige Wort hat, dass man, auch wenn man sich ihrer hätte zur Sagendarstellung bedienen können, es doch nicht würde gethan haben. Eine geschriebene und schriftlich fortge-

---

[64]) Nitzsch Anm. II, 206 sqq. Welcker Ep. Cycl. p. 351 sq. Kl. Schr. I, 32. not. 59.

[65]) Vgl. Bode de Orpheo. Gotting. 1824. 4. p. 33.

[66]) z. B. Silvio Pellico und Maroncelli, s. Bähr in Paulys Realencyclopädie Bd. III, 1431 not.

pflanzte Sage verhält sich zu der mündlich existierenden wie die Blume im Herbarium zu der in freier Natur blühenden. Die Schrift ist der Ruin der Sage. Der Eindruck, den eine Erzählung macht, die wir selbst lesen oder vorlesen hören, ist bedeutend geringer als der einer mündlich und frei vorgetragenen. „Das stumme und einsame Lesen, wie es jetzt möglich geworden, entbehrt den Eindruck des lebendigen Gesanges, nur wo die Sorge für Erhaltung im Gedächtniss wegfällt, da wird die Kraft des Gedächtnisses von selbst gemindert und eine lückenhafte Kenntniss der Sage begünstigt [67]." Andrerseits machte die Schrift ungehörige Zusätze, Ueberarbeitungen, eigenmächtige Verknüpfungen und dergleichen dem Wesen der Sage widerstrebende Einwirkungen, selbst die Anwendung einiger Gelehrsamkeit möglich [68].

§. 3. Gestalt.

Was ich über den mündlichen Vortrag der Sage bemerkt habe, enthält eigentlich schon die Antwort auf zwei anderweitige Fragen die Gestalt der Darstellung betreffend, nemlich ob die Sage metrisch oder prosaisch, ob in grössern Compositionen oder in einzelnen kürzern Liedern dargestellt worden sei.

Ohne Zweifel lassen sich poetische und sehr erhabene poetische Bilder und Gedanken in Prosa ausdrücken, so gut als sehr prosaische Dinge in Versen sagen. Aber ebenso unzweifelhaft ist es, dass die metrische Form der Darstellung mehr Harmonie, einen erhabneren markierteren Charakter, mehr Eindringlichkeit, Anmut und Wohlgefallen verleiht und eigentlich allein der Poesie des Inhalts gemäss ist [69].

---

[67]) W. Grimm a. a. O. p. 378 sq.
[68]) W. Grimm p. 379.
[69]) Fauriel p. 9 sq.

ist metrische Form überhaupt in gewissen Fällen natürlich und nothwendig, so ist sie es sicher bei der Darstellung der Sagen. Da der Inhalt der Sagen nichts gewöhnliches ist, sondern etwas das eben seiner Besonderheit und Ausgezeichnetheit wegen vor der Erinnerung festgehalten und dargestellt werden soll, so verlangt er auch eine ungewöhnliche, ihm entsprechende, ausgezeichnete Form, die metrische. Man kann geradezu behaupten, dass in guter alter Zeit niemals eine Sage in Prosa sei dargestellt worden [70], weil das natürliche Gefühl, der richtige Tact des Volksgeistes nichts Unnatürliches thut und daher auch einen durch sich selbst poetischen Gegenstand nicht in eine prosaische Form einkleiden wird. Dies konnte um so weniger geschehn in Zeiten, in welchen die Dichter kaum oder gar nicht die Schrift kennend für Volksmassen dichteten, die gleichfalls nicht lesen konnten und an deren Geist nichts von aussen auf einem andren Wege kam als durch das Gehör. Dem Gedächtniss solcher Hörer boten die Dichtungen dieser Epochen nur durch eine gewisse Art von Symmetrie, durch das Metrum die Möglichkeit eines sichern und leichten Fassens, die nothwendige Bedingung des Vergnügens und der Theilnahme, die sich daran knüpfen [71]. Ebenso war aber auch für die Vortragenden, mündlich Darstellenden selbst das Metrum ein Bedürfniss, weil nur mit seiner Hülfe ein leichter, fliessender, wohllautender Vortrag möglich war. Auf den Wellen des Verses glitt die Erzählung leicht und ohne Stocken dahin, unabhängig von der Individualität und Stimmung des Darstellenden. Während eine prosaische und dabei mit den Erfordernissen des Beifalls und Interesses zu versehende Erzählung eine im höchsten Grade angespannte geistige Thätigkeit erheischt, wie sie

[70]) Fauriel p. 10 sq.
[71]) Fauriel p. 10.

nur wenigen und nicht zu jeder Zeit zu Gebote steht, gewährte die metrische Form den Vortheil eines weit leichteren Vortrages, indem halb mechanisch ein Vers den andern nach sich zog. Dazu kommt, dass für einen Gegenstand nicht jede metrische oder prosaische Form passt, sondern nur eine oder wenige. Wenn also ein Sagenstoff dargestellt werden sollte, so konnte er vielleicht mehrere Gestalten annehmen, deren jede ihm gemäss war, aber es konnten dies doch stets nur einzelne und als solche bestimmte sein. Deshalb war für den Vortragenden die Nothwendigkeit gegeben, sich jener bestimmten Formen der Erzählung zu bedienen, was weit leichter war, wenn die Erzählung in Versen bestand, die dem Gedächtniss ungleich besser und genauer sich einprägen, sei es nun dass der Vortragende ihr die metrische Form selber gab oder sie von andern überkam [72]). Und hatte nun besonders eine Form den Beifall des Volkes erlangt, so musste jedem Darsteller, wie dem Volke selbst, welches ihn hörte, daran gelegen sein, gerade diese Form zu geben und zu hören, für deren unverdorbene Festhaltung wiederum der Vers fast die einzige und eine unerlässliche Bedingung war. Das Metrum hindert nicht blos Veränderungen der Form, sondern auch mit diesen Verschlechterung der Sage. Denn durch prosaisches Erzählen werden Sagen dürftig und märchenhaft [73]) und büssen so ihren ursprünglichen Charakter und ihren Werth ein [74]).

Ein Theil der eben angeführten Gründe für ursprünglich metrische Darstellung der Sagen spricht auch dafür,

---

[72]) vgl. A. W. Schlegel Krit. Schr. I, 140.

[73]) Lachmann Zu den Nibelungen p. 2.

[74]) Ueber die bestimmte Art der metrischen Form für die griechische Sage, den Hexameter, vgl. die Citate bei Bernhardy Grdr. d. gr. Litt. I, 213 sq. und Herder Werke. Bd. X, 247 sq. 293 sq. W. Müller Hom. Vorsch. p. 14 sqq. ed. II.

dass dieselbe in kleineren Liedern geschehen sei. Es ist glaublich, dass man eher kleinere Ereignisse, die einzelne That eines Helden, ein Abenteuer wird besungen haben, als einen ganzen Krieg im Zusammenhang oder ein Ereigniss bis in alle Einzelnheiten ausgemalt und zu einer grössern Dichtung erweitert. Dies letztere setzt schon eine grosse Kunst voraus, zu deren Annahme wir in den Zeiten, in welchen Sagen zu entstehn anfangen, keineswegs berechtigt sind, für deren Anwendung kein Grund, für deren Ausführung kein Mittel vorhanden war. Wozu grössere Epen hervorbringen, die sich für die Lebensverhältnisse, denen sie angehörten, gar nicht schickten? Indem für das Volk gedichtet wurde, durfte man nichts anderes dichten und dichtete deshalb auch nichts anderes, als was das Volk gebrauchen konnte. So wenig man schrieb, damit es gelesen, sondern sang oder sagte, damit es gehört würde, so wenig verfasste man umfangreiche Dichtungen, die ganz zu hören jede Möglichkeit fehlte. Denn mögen wir uns solche in metrischer Form dargestellte Sagen vorgetragen denken, wo wir wollen, immer waren nur kleinere Lieder, Einzellieder an ihrer Stelle. Dies ergiebt sich ganz deutlich aus Homer selbst. Welcher andern Art, als solcher, konnten wohl die *κλέα ἀνδρῶν* sein, welche Achill zur Phorminx sang (I, 186 sqq.)? oder die Lieder, an denen man sich beim Mahle ergötzte [75])? Wenn Phemios (*α*, 325 sqq.) die traurige Heimkehr der Achaier singt und Penelope schmerzlich davon berührt ihn bittet, eins von den vielen andern Liedern, die er noch wisse, vorzutragen; wenn er selbst sagt, dass der Gott ihm mancherlei *οἴμας* [76]) in die Seele ge-

---

[75]) *ι*, 2 sqq. *α*, 149—152. 369 sq. *δ*, 15 sqq. *ϑ*, 98 sq. 71 sqq. 482 sqq. 40 sqq. *ρ*, 269 sqq. 604 sq. *ψ*, 428 sqq. *χ*, 350 sqq. vgl. hymn. Merc. 31 mit Ilgens Note.

[76]) d. h. carmina absoluta. S. L. Müller de *οἶμος* et *οἴμη* vo-

pflanzt (χ, 347 sq.); wenn Demodokos von dem Streite des Odysseus und Achill, von dem hölzernen Pferde, von der Liebe des Ares und der Aphrodite singt: so kann überall nur an einzelne kleine Lieder gedacht werden, deren jedes für sich ein abgeschlossenes, selbständiges Ganze bildete. Es ist nicht gerade unmöglich, dafs mehrere dieser Einzellieder sich aneinander reihen konnten, wenn hintereinander vorgetragen das folgende dort in derselben Sage fortfuhr, wo das frühere abgebrochen hatte; aber einerseits musste dennoch jedes Lied für sich vollständig sein, da es weder immer mit und nach einem andern vorgetragen zu werden brauchte noch vorgetragen wurde, andrerseits ist auch bei mehreren miteinander verknüpften Liedern nur an ein Ganzes von höchst mässigem Umfange zu denken, weil eben die ganze Art und Weise des Vortrags es nicht anders zuliess. In den beiden Liedern des Demodokos, vom Streit und Ross, vermag ich nicht einmal eine solche Verknüpfung wahrzunehmen [77]). Demodokos greift, wie Phemios, die Stücke, welche er vorträgt, aus der Sage heraus, und sie haben keinen andern Zusammenhang als den, dass sie zu derselben grösseren Sage gehören.

§. 4. Urheber.

Wir sind mit diesen Betrachtungen zu den Sängern gelangt d. h. zu denen welche die Sage darstellten, sie in metrische Form und zwar in die Form einzelner kleinerer Lieder brachten. Die Sage selbst ist der Hauptsache nach nicht, sondern nur die Form, Schöpfung der Sänger. Die

---

cabulorum origine, significatione et usu apud Homerum. Vratislav. 1840. 8. p. 16 sqq. 25.

[77]) Daher kann ich den Combinationen von Welcker Ep. Cycl. p. 348 sq. nicht beistimmen, obgleich das, was L. Müller a. a. O. p. 26 dagegen sagt, zum Theil auf unrichtigen Voraussetzungen beruht. Vgl. O. Müller Gesch. d. gr. Litt. I, 67 sq.

Sage, der Stoff der Lieder, ist wesentlich ein Gewordenes [78]), kein Gemachtes, ein geschichtlich Ueberliefertes, ein allgemeines Eigenthum. Die Sage wird nicht erfunden, sondern entsteht; aber ihre poetische Darstellung kann, wie der Vortrag, nur das Werk einzelner sein: der Sänger. Sehen wir, was Homer uns von ihnen berichtet [79]).

In der Ilias geschieht der Sänger, die zum Bilde des Friedens und fröhlichem Gelage gehören, wenig oder gar keiner Erwähnung [80]). Desto mehr treten sie in der Odyssee hervor. Dieselbe lehrt uns, dass die *ἀοιδοί* [81]) aus dem Gesange ein eigenes Gewerbe machen und einen besondern Stand bilden [82]). Ob sie unmittelbar im Dienste des Königs standen [83]) oder für sich lebten und vom Volke als *δημιοεργοί* unterhalten wurden [84]), darüber kann man zweifelhaft

---

[78]) „In den natürlichen Organismus der Sage hat der einzelne Dichter ungefähr so viel eingegriffen wie ein sinniger Gärtner den natürlichen Wachsthum der Pflanze nach seinen Gedanken regelt und gestaltet." Welcker Ep. Cycl. II, 11.

[79]) Die Sängerverhältnisse bei Homer erörtert am besten Welcker Ep. Cycl. p. 338 sqq. vgl. S. Meisling de ἀοιδοῖς atque rhapsodis. Havn. 1809. 8. Jacobs Allg. Encycl. d. W. u. K. „Aöden". J. Terpstra Antiquitas Homerica. Lugd. Bat. 1831. p. 244—252. Dugas-Montbel hist. des poésies homér. p. 32 sqq. W. Müller a. a. O. p. 24 sqq. Bode Gesch. der epischen Dichtk. d. Hellenen. p. 201 sqq.

[80]) Welcker p. 340 sq.

[81]) α, 325 u. ö. γ, 267. 270. δ, 17. θ, 43 u. ö. ι, 3. 7. λ, 368. ν, 9. 27. π, 252. ρ, 358 u. ö. χ, 330 u. ö. ψ, 133. 143. ω, 439.

[82]) φῦλον ἀοιδῶν θ, 481.

[83]) Ausser den von Welcker p. 343 sq. angeführten Stellen (γ, 267 sqq. χ, 348) kann man hierher noch ν, 7—9 ziehn. Ausgemacht ist die Sache keineswegs, obgleich viele sie dafür ansehn z. B. O. Müller Gesch. d. gr. Litt. I, 50 sq. Vgl. über das ähnliche Verhältniss bei andern Völkern W. Grimm a. a. O. p. 375. J. J. Ampère des bardes chez les Gaulois et chez les autres nations Celtiques. (Rev. d. d. m. Tom. VII. Quatr. Série. Paris 1836. p. 428. 434.)

[84]) ρ, 383 sqq. Welcker p. 342. Ostermann de praeconibus.

sein. Jedenfalls hatten sie ihre hauptsächlichste Beschäftigung im Hause der Fürsten [85]), deren Mahle sie durch ihren Gesang verschönten, wofür sie ausser der Bewirthung auch noch Geschenke bekamen [86]). Das Ansehn, worin sie standen, erkennt man theils an einzelnen Ausdrücken [87]), theils an dem ganzen Verhältnisse, in dem wir sie bei Homer erblicken. Die Kunst des Sängers, als ein Talent welches Uebung und Fleiss erhöhen und vervollkommnen, aber nicht verschaffen können, erscheint als etwas Göttliches [88]), als eine Gabe der Gottheit an den Sterblichen, den sie liebt. Die Muse liebte den Demodokos und gab ihm gutes und böses, der Augen beraubte sie ihn, verlieh ihm aber süſsen Gesang (ϑ, 63 sq.); die Muse treibt ihn an zu singen [89]), lehrt Lieder [90]) und liebt das Geschlecht der Sänger (ϑ, 481). Deshalb geniessen diese Ehre und Achtung bei allen Menschen auf Erden (ϑ, 479 sqq.) und sagt Phemios, als er den Odysseus um sein Leben fleht, er solle ihn verschonen, weil es ihm nachher Schmerz sein würde einen Sänger getödtet zu haben (χ, 344 sqq.). Als Agamemnon gen Troia zieht, vertraut er einem Sänger die Obhut seiner Gemalin (γ, 267 sqq.). Dies Ansehn der Aoi-

---

Marburg 1845 8. Anders A. Pfaff Antiquit. Homeric. Part. ibid. 1848. 8. p. 29 sq.

[85]) Dass sie auch an den Festen der Götter sangen, kann aus α, 338 und χ, 346 mit Sicherheit abgenommen werden, wenn es sich nicht schon von selbst verstände.

[86]) χ, 351 sq. Welcker p. 342 sq. Aehnliches bei W. Grimm p. 376 sq.

[87]) Der Sänger heisst: ϑεῖος (α, 336. δ, 17. ϑ, 43 u. ö.), ἐρίηρος (α, 346. ϑ, 62. 471. vgl. Nitzsch Anm. Bd. I, 56. Welcker p. 343 not. 553), λαοῖσι τετιμένος (ϑ, 472), ϑέσπις (ρ, 385). Zu beachten sind auch die Namen der Sänger selbst: Φήμιος Τερπιάδης und Δημόδοκος, s. Welcker p. 344. 347.

[88]) ϑ, 44. ρ, 519. χ, 347 sq. ϑεῖος, ϑέσπις ἀοιδός.

[89]) ϑ, 73. 499. vgl. Nitzsch Bd. II, 227.

[90]) Darum die Anrufung der Muse beim Beginn des Gesanges.

den hängt auf der andern Seite zusammen mit dem Wohlgefallen an ihren Gesängen. Wie der Wahrsager, Arzt und Waffenschmidt, so ist der Sänger für die Gemeinde eine nothwendige Person; wie jene beruft man auch ihn, damit er durch seine Lieder erfreue (ρ, 381 sqq.). Denn Gesang und Tanz sind die Zierden des Mahles (α, 152. φ, 430. vgl. Α, 602 sq.) und die Phorminx seine Genossin (ϑ, 99), welche die Götter ihm ausersahn (ρ, 271). Unablässig will man den Sänger hören und hört ihn mit andächtigem Schweigen, mit jener feierlichen Stille, welche unter der Erzählung des Odysseus geherrscht hatte (λ, 353 sq.) und noch nach deren Beendigung fortdauerte (ν, 1. 2.). Denn nicht anders als ein Sänger hatte der Held die Geschichte seiner Irrfahrten zu berichten gewusst (λ, 368). Am liebsten hört man natürlich das neuste Lied (α, 351 sq.)[91].

Wenn die Sänger im Allgemeinen das Lied, welches sie vortragen, selbst wählen[92], so konnte man doch auch eins bei ihnen bestellen. Ohne Zweifel sang Phemios der Achaier Heimkehr nur auf Begehren der Freier immer, welchen natürlich gerade das Lied, welches die Penelope betrübt, am angenehmsten zu hören war[93]; und den Demodokos bittet Odysseus um das Lied vom hölzernen Rosse.

---

[91]) Die Schwierigkeiten dieser Stelle, welche man besonders in den Worten *μᾶλλον ἐπικλείουσι* gefunden hat und durch Umänderung in *ἔπι κλείουσι* (Nitzsch Bd. I, 58) oder *ἐπικλύουσι* (Nägelsbach Anm. zur Il. p. 230) beseitigen wollte, scheinen mehr gemacht als begründet. Wolf Prolegg. p. XCIV übersetzt: *novissimum carmen ab audientibus maxime celebrari.* Welcker p. 296: „die Menschen rühmen den Gesang noch mehr, welcher der neueste ist." p. 344: „denn das Lied stimmen die Menschen mehr an, welches den Zuhörern das neueste ist." vgl. Lenz Nachtr. zu Sulzer Bd. II, 26. L. Müller a. a. O. p. 18. — Uebrigens beziehe ich das „neueste" nur auf den Inhalt (anders Welcker p. 296) und vergleiche es mit unserm Ausdrucke: Ein neues Lied gedruckt in diesem Jahr.

[92]) α, 346 sq. ϑ, 45. 73 sqq.

[93]) Welcker p. 345.

Man ist hierdurch verleitet worden [94]), die Aöden für Improvisatoren zu halten. Aber bei Homer ist das Geschäft des Sängers durchaus eine **Kunst**, die er entweder durch sich selbst oder von andern **lernt**, und er singt nur solche Lieder, die er als von ihm gedichtete oder sonst woher erlernte schon fertig im Kopfe hat. Dies ergiebt sich, wie aus anderem, so aus der Benennung, welche Phemios sich beilegt. Denn dafs er sich einen **Selbstunterrichteten** nennt (χ, 347) deutet, was man auch sagen möge, auf irgend eine Art Anleitung, welche andre oder die meisten erhielten, indem sie an geübte Sänger sich anschlossen, Lieder auswendig lernten, um sie vorzutragen, und mit der Zeit auch selbst Lieder machten [95]). In Homer ist von diesen mehr vortragenden als selbständig schaffenden Sängern nichts ausdrücklich gesagt, aber an ihrem Vorhandensein lässt sich wegen des autodidakten Phemios nicht zweifeln. Nur an wandernde Sänger, die mit den Liedern, welche sie oder andre gemacht hatten, von Ort zu Ort gezogen wären, Ruhm und Unterhalt zu suchen, möchte ich nicht gerade denken. Gewifs wäre ihrer in den homerischen Gedichten Erwähnung geschehn, wenn das Umherziehn der Sänger schon damals Mode gewesen [96]); das *argumentum ex silentio* ist hierfür schlagend. Auch scheint der Zustand

---

[94]) Z. B. Heeren Ideen Bd. III, 1. p. 158 sq. Wurth de Homericor. poemat. orig. Leod. 1821. 4. W. Müller a. a. O. p. 27. — Pope und Raoul-Rochette erwähnt noch Welcker (Kl. Schr. II, LXXXVII), der sich mit Recht gegen Improvisation erklärt. vgl. Nitzsch Prolegg. in Plat. Ion. p. 20 sqq.

[95]) Welcker Ep. Cycl. p. 345 sq.

[96]) Den Thamyris (*B*, 595) dafür anzuführen erlaubt schon das jüngere Alter der *Βοιωτία* nicht. Ueberdies scheint Thamyris nach dieser Stelle zu Wettkämpfen ausgezogen zu sein (O. Müller a. a. O. Bd. I, 52), was ich nicht für althomerisch halten kann und Niemand durch Stellen wie Plutarch. Q. Conviv. V, 2 wird beweisen wollen.

der öffentlichen Verhältnisse, wie ihn die homerischen Gedichte schildern, keineswegs die Annahme von fahrenden Sängern zu begünstigen. Denn obschon es sich nicht mit voller Bestimmtheit ausmachen lässt, dass die Sänger zu den Dienstmannen des Königs gehörten, so ist doch auch dann, wenn sie vom Volke ihren Unterhalt empfingen, *δημιοεργοί* waren, ein solches Verhältniss zwischen Sänger, Gemeinde und König, dass es den ersteren als ansässig und für eine bestimmte Zuhörerschaft angestellt, berufen, engagiert (*κλητός*) erscheinen lässt. Wozu also wandernde Sänger, wenn man sich überall seinen eigenen hielt? Es ist hiergegen leicht einzuwenden, auf welche Weise denn die Sänger zu den Geschichten, z. B. Phemios zu der Kunde von dem Unglück der Achaier, hätten gelangen sollen, sobald sie dieselben nicht von ihren daran bethätigten Landsleuten zu erfahren vermochten. Allein der Liederstoff oder die Sage konnte sich auf vielfache Weise über die verschiedenen kleinen Staaten verbreiten, da ja Verkehr genug zwischen ihnen und namentlich zwischen den einzelnen untereinander befreundeten oder verwandten Fürstenhäusern bestand. Als Odysseus den Phaieken seine Leiden erzählt, ist Demodokos zugegen, und so mag wohl das Selbstberichten der Helden von ihren Thaten, Schicksalen und Abenteuern für den Sänger eine sehr gewöhnliche und ergiebige Quelle seiner Lieder gewesen sein; aus welchem Grunde denn auch vermutlich Nestor, Menelaos und Odysseus bei Homer ihre *νόστοι* selbst erzählen.

Diese Sängerverhältnisse der heroischen Zeit lehren uns also in Rücksicht auf die Urheber der Sagendarstellung d. h. die Dichter epischer Heldenlieder, dass es in den einzelnen kleinen Staaten und in besonderer Verbindung mit den Fürsten Sänger gab, welche die Sage in Liedesform brachten und auch wohl andre, die sich zu Sängern aus-

bilden wollten, unterrichteten, und dass bei den socialen Verhältnissen, die in den homerischen Gedichten beschrieben werden, an keine grössern zusammenhängenden Dichtungen, an keine Epen, sondern nur an einzelne kürzere und in sich abgeschlossene Heldenlieder, an Romanzen zu denken ist.

Bis hierher führt ein gemeinschaftlicher Weg alle Freunde Homers. Sie sind alle darin einverstanden, dass es vor Homer solche Romanzen, auch über den troischen Krieg und Odysseus, gab [97]), was die Alten selbst schon, zum Theil in sehr abenteuerlichen Vorstellungen anerkannt haben [98]). Wenn jedoch von hier aus weitergeschritten werden soll über das dunkle zunächst gelegene Gebiet bis zu den erhaltenen homerischen Gedichten, so entsteht Uneinigkeit, indem die einen behaupten, unsre Ilias und Odyssee seien nur ein häufig sehr lose, oft sogar ungeschickt geknüpfter Verein von solchen Einzelliedern, die andern dagegen meinen, beide Gedichte seien zwar auf Grundlage epischer Romanzen entstanden, aber nicht mehr diese selbst, sondern die kunstreiche Schöpfung eines Dichters, der die vor ihm existierenden bezüglichen Heldenlieder verarbeitet, namentlich unter die Einheit einer Idee subsumiert und zu zwei Epen umgeschaffen habe. Um diesen Streit zu entscheiden giebt es nur zwei Mittel, die Ueberlieferung und die Gedichte selbst. Stimmten beide für eine Ansicht, so wäre es natürlich am besten; geben sie verschiedene, so darf man, besonders nach dem, was wir aus unserer Prüfung der Ueberlieferung gelernt haben, nicht anstehen, dem sichern Ergebniss einer kritischen Durchforschung der homerischen Gesänge mehr zu trauen, als dem Glauben des

---

97) O. Müller Gesch. d. gr. Litt. I, 66 sqq.

98) Von Phemios, Demodokos, Korinnos (Suid.), Syagros (Aelian. V. H. XIV, 21) u. A. Vgl. Fabric. B. Gr. Tom. I.

Alterthums. Wir werden also zuerst die homerischen Gedichte nach der gedachten Rücksicht zu betrachten haben und wählen als zunächst gelegen den Anfang der Ilias.

Man liest ohne Anstoss einige hundert Verse bis ein Widerspruch begegnet, den schon die Alten bemerkt und auf die verschiedenste Weise zu erklären versucht haben. Es war nemlich (221) gesagt, Athene sei vom Achill auf den Olymp zurückgekehrt, in die Wohnungen des Zeus, unter die anderen Götter. Nun aber sagt (423) noch an demselben Tage [99]) zu eben dem Achill, welchem kurz zuvor Athene sich gezeigt hatte, seine Mutter Thetis, Zeus sei gestern an den Okeanos zu den Aithiopen gegangen und alle Götter insgesammt seien ihm gefolgt. Und soll denn auch Apollon von den Aithiopen aus seine Pfeile in das Lager der Griechen sendend gedacht werden? Hier ist unleugbar ein Widerspruch, der seine Lösung verlangt. Alte Grammatiker meinten, *μετὰ δαίμονας ἄλλους* bedeute *εἰς τὸν τῶν δαιμόνων τόπον*, aber damit haben sie [100]) der Thetis Ausdruck *θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἕποντο* ebenso wenig gerechtfertigt, als durch die unhaltbare Erklärung, es seien mit den *θεοί* nur die Götter, nicht die Göttinnen gemeint. Daher ist man neuerdings auf den Ausweg gekommen, die ganze Episode von Athene und Achill (188—222) als un-

---

[99]) Das ist freilich nicht ausdrücklich gesagt, aber es zu leugnen, da das *πολλὰ δὲ μητρὶ φίλῃ ἠρήσατο* 351 ja längere Zeit gedauert haben könne (O. Müller Kl. Schr. I, 463) ist nicht blos eine poetische Ungeschicklichkeit, sondern widerspricht auch dem einfachen Sinn der Worte 349—359. Ebenso kann es nur als ein Eigensinn O. Müllers bezeichnet werden, wenn er behauptet mit *θεοὶ δ' ἅμα πάντες* brauchten nicht alle Götter ohne Ausnahme gemeint zu sein. Vgl. Gross Vindic. Homeric. P. I. Marburg 1845. 8. p. 24 sq.

[100]) Abgesehen von der sprachlichen Unmöglichkeit, s. Nägelsbach Anm. z. Il. p. 48.

echt auszuscheiden [101]), ein Wagstück, welches selbst Bergk zu gross erscheint [102]), der aber nicht minder kühn ἔποντο in der Bedeutung eines Futurums fassen oder zu dem Ende in ἕπονται verwandeln will [103]). Es bleibt somit ein chronologischer Widerspruch bestehn, der sich sogar im weitern Verlaufe der ersten Rhapsodie erneut. Nachdem Achill an demselben Tage, wo er beleidigt war, seine Mutter gebeten hat, ihm vom Zeus Genugthuung zu verschaffen, entgegnet ihm diese, das sei augenblicklich nicht möglich, weil Zeus gestern zu den Aithiopen gegangen sei und erst am zwölften Tage von dort auf den Olymp zurückkehren werde. Mit diesem zwölften Tage kann nur der zwölfte nach der Abreise gemeint sein, weil weder eine elf- noch dreizehntägige Apodemie des Zeus mythologisch sich würde rechtfertigen lassen. Demnach muss Zeus, der Angabe der Thetis zufolge, nicht volle elf Tage nach ihrer Unterredung mit Achill zurückkehren. Wenn nun nach dieser Unterredung mindestens noch ein Tag verfliesst, bis Odysseus von Chryse heimkehrt (472 sqq.); wenn ferner (488—492) vom Achill erzählt wird, er habe bei den Schiffen gesessen und gezürnt, weder an einer Versammlung noch am Kriege Theil genommen, sondern dort bleibend aus Sehnsucht nach dem Kampfe sein Herz aufgezehrt, womit jedenfalls ein längerer Zeitraum bezeichnet ist: so kann auf keine Weise in V. 493 gesagt werden: aber als nun seitdem (ἐκ τοῖο) die zwölfte Morgenröthe erschienen, da gingen die Götter auf den Olymp zurück, alle zusammen, Zeus voran; denn bezöge sich ἐκ τοῖο auf die Rückkehr des Odysseus, so wäre der neunte, bezöge es sich auf den Tag des Zornes, der zehnte oder

---

[101]) Gross p. 27.

[102]) Z. f. A. 1846. p. 502. not. 32.

[103]) Ueber die Einheit und Untheilbarkeit des ersten Buches d. Ilias (Z. f. A. 1846. no. 61—64).

elfte Tag zu nennen gewesen. Man begreift wohl, dass mit ἐκ τοῖο der Tag der Abreise des Zeus gemeint ist; allein eine solche Rückbeziehung ist unmöglich, nachdem siebenzig voraufgehende Verse von ganz andern Dingen erzählt haben. Aber kann man diese nicht herausnehmen? Gewiss, und man erhält dann, wenn man auf 429 gleich 493 folgen lässt, eine von 349 bis zu Ende der Rhapsodie zusammenhängende Erzählung, die in sich durchaus in Uebereinstimmung ist. Freilich ist ihr Widerspruch mit den Versen 1—348 noch nicht gehoben. Achten wir auf das sachliche Arrangement der ersten Rhapsodie, so giebt sich dies sofort als folgendes zu erkennen:

1—348. *A*. Chryses. Pest. Streit. Odysseus erwählt. Briseis abgeholt.

349—429. *a*. Unterredung der Thetis mit Achill.

430—492. *B*. Odysseus bringt die Chryseis ihrem Vater zurück.

493—611. *b*. Thetis beim Zeus auf dem Olymp.

Wie künstlerisch dasselbe auch scheinen mag, die Verwirrung in der Chronologie zeigt deutlich, dass es nicht von Hause aus so könne gewesen sein. Durch Herausnahme von *B* erhielten wir eine formell und sachlich ohne Anstoss verlaufende Erzählung *ab*; ebenso tadellos ist nun die Erzählung *AB*, wenn man das Stück *a* aus ihr entfernt. In *A* entwickelt sich alles einfach und natürlich bis zur Abholung der Briseis; schon ist Odysseus gewählt, um die Chryseis ihrem Vater zurückzubringen, was dann *B* schlicht und ohne Umschweife ausführt, indem es sich an *A* unmittelbar anschliesst. Ja, wenn man diese Partie *AB* genauer betrachtet, so sieht man, dass man ein Lied von vollendeter Schönheit vor sich hat. Von dem Zorn des Achill, der in seinen Folgen für die Achaier so verderblich wurde, nach dem Willen des Zeus, will der Dichter sin-

gen, dem Zorn, der seine Ursache in dem Streit mit Agamemnon hatte. Aber wer veranlasste diesen Streit? Apollon, der seines Priesters wegen zürnte, da Agamemnon diesem die Tochter zurückzugeben verweigert hatte. Der Dichter erzählt mit grosser Kunst, wie der Gott das Heer der Danaer heimsucht mit seinen pestbringenden Pfeilen; wie Achill deshalb eine Versammlung der Fürsten veranlasst, in welcher dann der Streit zwischen ihm und Agamemnon entsteht, der damit endigt, dass Odysseus, um die Chryseis ihrem Vater zurückzubringen, erwählt, Briseis aber vom Achill weg und dem Agamemnon zugeführt wird. Odysseus führt seinen Auftrag aus, kommt nach Chryse, giebt die Tochter dem Vater wieder und versöhnt den Apollon durch Opfer und Gesang; Tags darauf kehrt er zurück. So ist allseitige Versöhnung und Befriedigung eingetreten. Das Heer ist von der Pest befreit, Chryses wieder im Besitz seines Kindes, der Gott versöhnt, Agamemnon für seinen Verlust entschädigt durch Briseis; alles wäre gut, wenn nur der Eine nicht grollte. Aber der sass, wie der Schluss des Liedes zu seinem Anfange zurückkehrend vortrefflich lautet, bei den schnellsegelnden Schiffen und zürnte; weder in eine männerehrende Versammlung ging er, noch in den Kampf, sondern dort weilend verzehrte er sein Herz vor Sehnsucht nach Schlachtruf und Kampf.

So abgeschlossen ist nun die Erzählung *ab* nicht. Man kann bei ihr zweifeln, ob sie blos zu *AB* hinzugedichtet ist, oder ursprünglich ebenfalls ein Lied für sich war, dem der Anfang verloren ging, als es mit *AB* verwuchs. Ich möchte mich für das letztere entscheiden und glauben, dass eine andere Darstellung des Streites den Anfang von *ab* bildete [104]), die man aber mit der vorhandenen vertauschte,

---

[104]) C. A. J. Hoffmann Lachmanns Betrachtungen über Hom. Ilias. (Schneidewin Philol. 1848. p. 196 sqq.).

weil man seine Gründe hatte sie vorzuziehen; vielleicht war sie sehr kurz. Die Vortrefflichkeit des Gedichtes übrigens, das malerische und die psychologischen Feinheiten desselben wird niemand übersehen, der Gefühl für dergleichen hat. Durch wen die Verknüpfung der beiden Lieder bewerkstelligt worden, kann hier noch nicht auseinandergesetzt werden; die Art und Weise jedoch, wie es geschehen, lässt sich erkennen. Sie ist dieselbe, der wir sehr häufig in den homerischen Gedichten begegnen, weil sie die natürlichste ist, und die sich durch die Formel *CdcD* darstellen lässt. Wollte man zwischen *C* und *D* etwas einschieben, so that man am besten, das Einschiebsel wie *D* beginnen und wie *C* schliessen zu lassen, weil dann die Nähte am unscheinbarsten werden mussten. So hier, wo *C* = *ἡ δ' ἀέκουσ' ἅμα τοῖσι γυνὴ κίεν*, *d* = *Αὐτὰρ Ἀχιλλεύς*, *c* = *τὴν ῥα βίῃ ἀέκοντος ἀπηύρων*, *D* = *Αὐτὰρ Ὀδυσσεύς.* [105]) Wir begreifen ausserdem, warum man gerade so die beiden Lieder verband. Hätte man das von der Thetis an das Ende des Liedes vom Zorn des Achill anfügen wollen, so würde der Effect, den Achills Flehen zu seiner Mutter unmittelbar nach der ihm widerfahrenen Beleidigung hat, vollständig verloren gegangen sein. Für dieses Flehen des Achill war daher der Platz nothwendig bestimmt nach der Abholung der Briseis, wodurch die Beleidigung erst thatsächlich wird. Nun aber konnte das abgeschnittene Stück von Odysseus Fahrt nach Chryse ebensowenig an das Ende vom Thetisliede gesetzt werden, weil dieses zehn bis elf Tage später fällt. Die einzige Stelle, welche dafür passte, war die, welche es einnimmt, zwischen dem Besuch der Thetis bei ihrem Sohne und bei Zeus. Nicht ungeschickt also muss der gewesen sein, der die beiden Lieder, aus denen das

---

[105]) Andre Beispiele s. Quaest. Homer. p. 19. 69 not.

erste Buch der Ilias besteht, miteinander verflocht. Dass er die Widersprüche übersah, die er dadurch hervorrief, werden ihm diejenigen um so weniger anrechnen dürfen, die seitdem zu tausenden sie übersehn haben oder noch jetzt verkennen. Wir unsrerseits mögen ihm danken, dass er eine leise Spur hinterliess, an der wir sein Wirken erkennen können.

Ich fürchte es giebt viele, welchen die eben ausgeführten Betrachtungen zu kühn erscheinen, als dass sie sich sofort mit ihnen befreunden könnten, welche lieber in hergebrachter Weise an der Einheit und Untheilbarkeit der Ilias festhalten, als eine Ansicht adoptieren, die für sie noch so viel dunkles und unverständliches enthält. Was dies letztere betrifft, so wird im weitern Verlauf versucht werden, alles aufzuhellen; von der Kühnheit kann ich nur sagen, dass mir diejenige weit grösser scheint, welche mit Missachtung aller Kritik Widersprüche zu übertuschen oder wegzuleugnen sucht. Doch, es handelt sich für jetzt nur um Thatsachen aus den homerischen Gedichten und da haben wir nicht sehr weit zu gehn, um einen weitern Beweis für unsere Behauptungen zu erhalten. Gäbe man nämlich auch zu, dass das erste Buch der Ilias durchaus ohne Anstoss wäre, so würde man doch jedenfalls einräumen müssen, dass es als ein besonderes Lied gedichtet sei, auf welches das zweite Buch nicht unmittelbar folgen konnte, ja zwischen deren Vortrag nach einander eine nicht unbedeutende Pause liegen musste. Man stelle Schluss und Anfang beider zusammen:

Ζεὺς δὲ πρὸς ὃν λέχος ἤι᾽ Ὀλύμπιος ἀστεροπητής,
ἔνθα πάρος κοιμᾶθ᾽, ὅτε μιν γλυκὺς ὕπνος ἱκάνοι·
ἔνθα καθεῦδ᾽ ἀναβάς· παρὰ δὲ χρυσόθρονος Ἥρη.
Ἄλλοι μέν ῥα θεοί τε καὶ ἀνέρες ἱπποκορυσταὶ
εὗδον παννύχιοι, Δία δ᾽ οὐκ ἔχε νήδυμος ὕπνος,

so müsste doch für einen thörichten Dichter gelten, welcher erzählt Zeus habe sich zu Bett gelegt und geschlafen, und gleich darauf, alle Götter und Menschen hätten geschlafen, Zeus aber nicht; welcher, da er den Zeus etwas unternehmen lässt, wovon Hera nichts ahnen durfte, uns noch ausdrücklich daran erinnert, dass neben Zeus die goldenthronende Hera geschlafen habe.

Wir haben also sichtlich in der ersten Rhapsodie der Ilias ein oder besser zwei Lieder, welche für sich gedichtet und zu abgesondertem Vortrag bestimmt waren. Damit ist die ganze Frage, auf die wir Antwort suchten, eigentlich schon entschieden, und es bedarf hier keiner Anhäufung von Beispielen, sondern nur einer einfachen Hinweisung auf die Schriften jener Männer, deren Scharfsinn wir die Entdekkung verdanken, dass die Ilias eine gut oder übel verbundene Sammlung von Einzelliedern ist [106]. Behaupteten es doch von dem zehnten Buche schon die Alten [107] [[108]].

---

[106] [Einzelne Andeutungen bei: Weisse Ueber das Studium des Homer u. s. w. Leipzig 1826. 8. p. 26 — 59. Bl. f. litt. Unt. 1844. p. 503 u. flgd. Geist disquis. Homer. Gissae 1832. 4. disq. IV. de Iliad. rhaps. V. p. 10—21. Jahns Neue Jahrb. d. Ph. Suppl. I. p. 595 u. flgd. Kayser de diversa Homer. carm. orig. Heidelberg. 1835. Kayser de interpol. Hom. Heidelberg. 1842. Düntzer Homer u. d. epische Kyklos. Bonn 1839. Naeke Ind. lect. sem. aest. Bonn 1838. G. Hermann de interpolat. Hom. Lips. 1832 und de iteratis ap. Hom. Lips. 1840. Am umfassendsten und fruchtbarsten: K. Lachmann Ueber die ersten zehn Bücher der Ilias. Berlin 1838. 4. und Fernere Betrachtungen über die Ilias. 1841. 4. Beides aus den Schriften der Berl. Acad. d. Wiss. besonders abgedruckt als: Betrachtungen über Homers Ilias von Karl Lachmann mit Zusätzen von Moriz Haupt. Berlin 1847. 8.] Anm. d. Herausgeber.

[107] [Schol. Iliad. V. in rhaps. K, vs. 1.: *Φασὶ τὴν ῥαψῳδίαν ὑφ' Ὁμήρου ἰδίᾳ τετάχθαι καὶ μὴ εἶναι μέρος τῆς Ἰλιάδος, ὑπὸ δὲ Πεισιστράτου τετάχθαι εἰς τὴν ποίησιν.*] Anm. d. Herausgeber.

[[108]) Bis hieher reichte das druckfertige Manuscript Lauers. Die nächsten Zeilen haben wir, um die hier entstehende Lücke so

Wir sahen, dass Phemios und Demodokos einzelne Lieder sangen, die sich alle mit Ausnahme dessen von Ares und Aphrodite auf die troische Sage bezogen. Die Alten machten hieraus den Schluss, dass schon vor Homer Sänger vorhanden gewesen sein müssten, welche gleich ihm die troische Sage besungen hätten. Wir werden dasselbe Resultat behaupten (wie es denn noch Niemand in Abrede gestellt hat), ohne uns dabei auf dieselben Prämissen zu stützen. Sowohl was über den Ursprung der Sagen, als was über die Sängerverhältnisse der heroischen Zeit bemerkt ist, muss es glaublich machen, dass, wenn einst ein Krieg gegen Troja unternommen wurde, die Ereignisse und Folgen desselben bald und nicht erst nach achtzig oder mehr Jahren Gegenstand epischen Gesanges einzelner Heldenlieder werden geworden sein. War dies der Fall, so musste es viele und sehr von einander abweichende Lieder geben, weil jeder Volksstamm, der solche Lieder hervorbrachte, die Sage von seinem individuellen Standpunkte aus auffasste und darstellte.

Was man immer vom troischen Kriege halten möge, Niemand wird glauben, dass er gerade so geführt sei, als Homer ihn schildert. Eine so allgemeine Betheiligung des ganzen Griechenlands ist nachweislich nicht anzunehmen, daher auch nicht das allgemeine Vorhandensein von Liedern über diesen Zug. Aber das scheint doch auf der an-

---

wenig fühlbar als möglich zu machen, dem für die Vorlesungen bestimmten Hefte Lauers entlehnt, in das er sie fast wörtlich aus der Habilitationsschrift übertragen hatte. Von den Worten „Was man immer vom troischen Kriege" an, ist die Fortsetzung dem „Homer und die Kreophylier" überschriebenen Aufsatze entnommen. Wo dieser abbricht bei dem Striche S. 226 fügt sich in unmittelbarem Anschlusse das Ende der Habilitationsschrift an.]

Anm. d. Herausgeber.

dern Seite wieder unzweifelhaft, dass mehrere Stämme zu einer vom Peloponnes ausgehenden Expedition gegen Troia vereinigt waren, in Bezug worauf Thukydides (I, 9) vielleicht ganz das Richtige gesehen hat. Diese betheiligten Stämme hatten sicher Lieder über diese ihre Unternehmung und zwar Lieder, die sich vielfach untereinander unterscheiden mussten, da jeder Stamm mutmasslich seine eigenen hatte. Kamen nun solche Lieder über den troischen Krieg oder gar blos die Sage davon zu andern Stämmen, denen sie ursprünglich nicht angehörte, die aber, nachdem sie sie kennen gelernt hatten, auch ihrerseits sie poetisch darstellten, so mussten noch grössere Abweichungen in den Liedern eintreten. Ausser diesen den Zug gegen Ilion betreffenden Gesängen aber gab es ohne Zweifel eine Menge andrer theils aus früherer Zeit stammender, theils solcher, die sich auf die Heldenthaten der einzelnen Stämme bezogen. Auch konnten zwischen dem troischen Kriege und den Wanderungen nach Asien Lieder entstehn, wenn Ereignisse dazu Veranlassung gaben, z. B. eine Orestie. Wir haben uns demnach vor der Colonisation Asiens durch die Griechen eine Fülle von Liedern, die sich entweder auf ein und dieselbe That oder auf besondre den einzelnen Stämmen eigenthümliche Ereignisse bezogen, in Griechenland verbreitet zu denken, welche in ihrer Abgesondertheit weder eine Ausgleichung der verschiedenen Lieder- und Sagenformen, noch eine Verbindung der verschiedenen zerstreuten Lieder, mochten sie nun derselben Sage oder verschiedenen angehören, zu einer grössern, einer Nationalsage gestatteten.

Dies selbständige Verhalten der Lieder eines Stammes zu denen eines andern, musste sich durch die grossen Völkerbewegungen, welche die Ansiedlung in Asien zur Folge

hatten, bedeutend verändern. Die dort neu gegründeten Colonien vereinigten eine grosse Anzahl kleiner aus den verschiedensten Theilen Griechenlands flüchtiger Haufen und brachten dadurch auch die Lieder zusammen, die jedem eigenthümlich waren. Diese Lieder nun hätten sich vielleicht in der gewaltigen Umwälzung aller Verhältnisse, in dem anfänglichen Entbehren einer sichern festen Wohnstätte, vor dem Eindrucke frischer und ergreifender Ereignisse meist oder ganz verloren, wenn nicht die neue Heimat, in der man sich endlich nach Noth und Kampf niederliess, das Interesse an ihnen festgehalten, belebt, gesteigert hätte. Sie war ja zum Theil Zeuge von den Kämpfen der Vorfahren gewesen und hatte auch erst, meist von denselben Völkerschaften, mit denen die Väter gestritten, erobert werden müssen. So vermehrte sich sogar das Interesse an den alten Liedern vom troischen Kriege, weil zu dem stammthümlichen noch ein locales hinzutrat, und weil jene Lieder Empfindungen darstellten, die wesentlich von denen nicht verschieden waren, welche aus den Kämpfen um die neuen Wohnplätze ihren Ursprung genommen hatten, oder weil sie wenigstens diese Empfindungen in sie hineinzulegen gestatteten.

Aber wie? Die Lieder, welche in den Colonien zusammengeflossen waren, mussten sich nach ihrem Charakter und nach Form der Sage vielfach widersprechen. In demselben Grade als die auf Troia bezüglichen, weil sie verwandt unter sich waren und sich gegenseitig ergänzten, die Verbindung zu einer grössern Sage nicht blos möglich, sondern sogar nothwendig machten, mussten derselben die Differenzen widerstreben, die zwischen den einzelnen stammthümlichen Auffassungen eines oder mehrerer Momente der Sage stattfanden. Es kam darauf an, diese so viel es anging und nöthig war gegeneinander auszugleichen, wie die

Völker, welche sie zusammenbrachten, es mit sich selbst gethan hatten. Doch reichte eine Ausgleichung allein nicht hin. Unter jenen zusammengeschaarten Volksmassen befanden sich gewiss viele, für welche die troische Sage weniger Interesse haben musste, weil sie weder an deren geschichtlichem Anlass betheiligt waren noch die Sage entlehnend Lieder davon geschaffen hatten. So entstand ein zweites Bedürfniss: sollte die troische Sage bei jenem Mischvolke allgemeinen Beifall finden, so musste man in sie auch die Vorfahren derer hineinflechten, denen sie ursprünglich nicht angehörte und vor denen man doch sang. Ein drittes Bedürfniss endlich entsprang aus dem Verlangen, die eigenen Erlebnisse bei der Ansiedlung, insoweit sie nicht schon in jener Sage ihren entsprechenden Ausdruck fanden — und selbständig erhielten sie ihn nicht — in dieselbe verwebt zu sehen [109]).

Dies Ausgleichen, Erweitern, Umgestalten und Neudichten konnte nur von Sängern geschehn, durch die ja die Lieder selbst in das überseeische Vaterland verpflanzt waren. Denn freilich werden zugleich mit jenen auswandernden Schaaren und deren Fürsten auch ihre Sänger gezogen sein. Ich glaube nun nicht zu irren, wenn ich annehme, dass, bei diesem Zusammenballen der verschiedensten griechischen Stämme innerhalb kleiner Räume, auf einen Punkt viele Sänger zusammengeführt wurden, die den einzelnen Stämmen angehörig gemeinsames Unglück und Interesse

---

[109]) Ich unterschreibe gern was Nitzsch Melet. II, 80. not. sagt: „quocum [Voelckero] de singulis multum dissentiens ita tamen facio, ut famam de bello Troiano tenuiorem ex memoria earum rerum, quae Graecis Aeolidem occupantibus accidissent, auctam et exaedificatam esse — —" Und Melet. II, 4. p. 32 sq. „quum antiquioris expeditionis memoriam, iam etiam carminibus tenuibus fortasse elatam, attulissent, suas res, non illas quidem seorsum carminibus celebrarunt — —, sed immiscuerunt antiquis."

einander nahe brachte. Bei den hier speciell obwaltenden Verhältnissen und bei der Eigenthümlichkeit griechischer Natur, sowohl sich in Familien und Geschlechter überhaupt zu sondern, als namentlich Priesterthümer und Aemter in Familien forterben zu lassen, technische Kenntnisse und Beschäftigungen innerhalb eines bestimmten Geschlechtes zu hegen und zu entwickeln [110]), würde uns eine Association dieser Sänger zu einer Genossenschaft natürlich, fast nothwendig erscheinen, wenn wir auch nicht die Ueberlieferung davon hätten. Denn die Sänger konnten unmöglich den Vortheil verkennen, der ihnen daraus entspringen würde, wenn sie sich zu gemeinsamer Kunstübung verbänden und durch Mittheilung der jedem eigenthümlichen Lieder und Sagen und durch Vereinigung ihrer poetischen und technischen Fähigkeiten zum Dichten von Liedern befähigten, mit denen die andrer isoliert stehender Sänger weder an Vollendung der Form noch an Reichhaltigkeit der Sage zu wetteifern vermöchten. Und dass man diesen Vortheil wirklich nicht verkannt habe, zeigt das chiische Sängergeschlecht der Homeriden [111]).

Was es mit diesen Homeriden für eine Bewandtniss habe, darüber sind die Untersuchungen so nach allen Seiten hin geführt worden [112]), dass ich der Mühe überhoben

---

[110]) vgl. C. Fr. Hermann Gr. Staatsalterth. §. 6. p. 16 sqq. ed. III.

[111]) Harpocrat. Ὁμηρίδαι (p. 137, 12. Bekk. Phot. s. v. p. 331, 18. Suid. s. v. p. 2666. Gaisf.), Sch. Pind. Nem. II, 1. Strab. XIV. p. 645. Lex. rhet. s. v. (Bekk. Anecd. p. 288, 6). Etym. M. s. v. p. 623, 51.

[112]) vgl. L. Küster histor. Homeri. Francof. 1696. 8. P. I. S. 1. (vor Wolfs Ilias. Hal. 1785. p. L sq.). Wolf Prolegg. p. XCVIII. Heyne Hom. Il. Tom. VIII, 793 sqq. Niebuhr Röm. Gesch. Bd. I, 328 sq. ed. IV. A. Korais Χιακ. ἀρχ. (Ἄτακτα. Tom. III, 37 sqq.). Dugas-Montbel a. a. O. p. 47—52. B. Thiersch Ueber d. Zeitalter u. Vaterland d. Hom. ed. II. p. 96 sqq. J. Kreuser Homerische Rhapsoden oder Rederiker der Alten. Köln 1833. p. 123 sqq. Boeckh Ind. lect. aest. Ber. 1834. p. 9 sqq. Welcker Ep. Cycl. p. 160 sqq.

bin, dieselben hier von Neuem aufzunehmen. Indem ich daher auf die erschöpfenden Auseinandersetzungen von Böckh und Welcker, denen ich in der Hauptsache vollkommen beistimme, verweise, will ich mit O. Müllers Worten, der doch sogar die Persönlichkeit Homers festgehalten wissen wollte, das Resultat der bisherigen Erörterungen zusammenfassen: „dass auf Chios das Geschlecht der Homeriden blühte, welches man sich nach der Analogie anderer γένη nicht als eine Familie, sondern als eine Innung von Leuten denken muss, die eine und dieselbe Kunst trieben und darum auch einen gleichen Kultus hatten, und einen Heroen, von dem sie ihren Namen herleiteten, an die Spitze stellten." Die Kunst der Homeriden bestand nun eben darin, dass sie homerische Poesie ἐκ διαδοχῆς sangen (Sch. Pind. Nem. II, 1). Was uns sonst noch über die mündliche Fortpflanzung der homerischen Gedichte und in Form einzelner Lieder berichtet wird, muss ich hier, so sehr es mir sonst zu Statten kommen würde, übergehn. Man wird aber leicht wahrnehmen, dass das was wir von den Homeriden geschichtlich erfahren, der im obigen vorgetragenen Ansicht nicht widerspricht, sondern sie bestätigt. Denn dass weder aus dem Namen der Homeriden noch aus der Verehrung des Homer durch diese Sänger irgend ein Schluss auf die einstige Existenz eines Dichters Homer, Verfassers der Ilias und Odyssee, zu machen sei, ist eine anerkannte Sache. Und eben so wenig begünstigen die Dichtungen selbst die

---

Ulrici Gesch. d. hell. Dichtk. Bd. I. (Berlin 1835.) p. 381 sqq. W. Müller Hom. Vorsch. ed. II. p. 54 sqq. und dazu Baumgarten-Crusius p. XXXI sqq. Bernhardy a. a. O. Bd. I, 228 sqq. Nitzsch Indag. per Hom. Od. interp. p. 16. Melet. I, 108. 127 sqq. II, 71 sqq. 96. Bode a. a. O. Bd. I, 268 sqq. Düntzer Homer u. d. epische Kyklos. Köln 1839. p. 7 sq. Alex. Blastos *Χιακά. ἐν Ἑρμουπόλει.* 1840. 8. p. 118 sq. O. Müller Gesch. d. gr. Litt. Bd. I, 69 sq. Gräfenhan Gesch. d. Philol. Bd. I. (Bonn 1843) p. 50 sqq.

Annahme, dass sie ursprünglich als Ganzes gedichtet und nur Behufs des Vortrags von den Homeriden und Rhapsoden in einzelne Lieder zerschnitten wären; eine Annahme die schon an und für sich sehr unwahrscheinlich ist, wenn sie Ilias und Odyssee nicht gleich als Romanzencyklus gedichtet sein lässt. Weit mehr als dies könnten unsern Combinationen die Angaben über das Zeitalter Homers entgegenzustehen scheinen, da von dessen Ansetzung das der Homeriden abhängt. Allein fast jede dieser gar sehr von einander abweichenden Angaben hat eine gute Auctorität für sich, so dass mit ihnen alles oder nichts anzufangen ist und wir somit auch von dieser Seite nicht gehindert sind anzunehmen, dass sich in Folge der Wanderungen, entweder gleichzeitig mit ihnen [113]) oder doch nicht all zu lange nachher, eine Sängerinnung auf Chios bildete, welche die einzelnen auf dasselbe Factum bezüglichen oder bezogenen Lieder sammelte, aufbewahrte, rhapsodierte [114]).

Die Beschäftigung der Homeriden mit den homerischen d. h. den nach ihnen erst als homerisch benannten Liedern beschränkte sich aber nicht auf diese mehr äusserliche Thätigkeit. Da sich kein Grund denken lässt, der diese Sänger insgesamt oder gar einen einzelnen von ihnen hätte bewegen können, aus den von ihnen concentrierten Einzelliedern ein grösseres zusammenhängendes Gedicht zu bilden, so werden sie es auch nicht gethan haben. Vielmehr besassen und sangen auch sie nur einzelne kleinere Lieder. Da nicht für das Lesen, sondern nur für das Hören gedichtet

---

[113]) Gleichzeitig mit den Wanderungen setzen den Homer Aristoteles (Plutarch. Vit. Hom. I, 3), Aristarch (Plutarch. l. l. II, 3. Tatian. adv. gent. cp. 49. p. 107. ed. Oxon. Clem. Alexandr. Strom. I. p. 326 Sylb. = 388 Pott.) und Kastor (Euseb. Chr. I, 30. p. 138 Mai), drei unverächtliche Namen.

[114]) hereditaria arte et praerogativa, wie Boeckh p. 12 meint, dem Welcker p. 165 sq. und Bernhardy I, 229 nicht beistimmen.

werden konnte, welches stets einen kürzeren und zugleich in sich abgeschlossenen Vortrag verlangte, so wäre es thöricht gewesen, aus den Heldenliedern, die ja gerade aus demselben Bedürfniss und Grunde hervorgegangen waren, ein Epos, ein einziges grosses Gedicht d. h. etwas ganz unbrauchbares zu machen [115]). Aber freilich werden die ursprünglichen Lieder bei den Homeriden nicht dieselbe Gestalt behalten haben, die sie vorher hatten. Hier traten die veränderten Existenzverhältnisse dieser Lieder, wovon vorhin die Rede war, massgebend ein. Man schuf aus den verschiedenen und sich gewiss vielfach höchst auffällig widersprechenden Liedern nicht ein Gedicht, wohl aber eine Sage. Wie es natürlich war, dass ein Lied, welches den Zwist des Achill und Agamemnon, den Waffenstreit zwischen Odysseus und Aias besang, beider Benehmen dabei, die Ursachen und Wirkungen davon verschieden wird dargestellt haben, je nachdem Interessen den Dichter an diesen oder jenen Helden knüpften: ebenso natürlich ist es, dass eine solche Differenz, welche nach Zusammenfluss der verschiedenen Lieder zum Bewusstsein kam, verletzen und zur Ausgleichung auffordern musste. Das war noch mehr nöthig, wenn Lieder in Hauptpunkten der Sage auseinander gingen. Wenn z. B. ein Lied den Achill Troia hätte erobern und zerstören, ein anderes dagegen ihn vorher durch Paris getödtet werden lassen, so konnten begreiflicher Weise beide Erzählungen zugleich von einem und demselben Sängervereine, an einem und demselben Orte weder geglaubt noch vorgetragen werden. Liessen sie sich nicht vereinigen, so musste die eine gegen die andre zurückstehn. Spuren solcher Differenzen sind manche auf uns gekommen. Es ist bekannt, dass einer Sage zufolge das Heil Troias

---

[115]) vgl. Fauriel a. a. O. p. 47 sq. (auch bei Welcker p. 400).

vom Besitze des Palladiums, also die Eroberung der Stadt vom Raube desselben abhing; nach einer andern Sage konnte Ilion nur durch Theilnahme des Achill, nach einer dritten nur durch Neoptolemos, nach einer vierten endlich nur durch den Bogen und die Pfeile des Herakles, in deren Besitz Philoktet war, erobert werden. Weit entfernt, diese nach vier Seiten hin auseinandergehenden Sagenformen für Erfindung der spätern Zeit, der kyklischen Dichter, zu halten, meine ich dass die Homeriden mit Absicht und Geschicklichkeit auf keine einzige Rücksicht genommen und Accent gelegt haben. Sie wählten aus, wo sie konnten und es passte, übergingen wo sie mussten; kleinere Differenzen liessen sie stehn, theils weil auf diese weniger ankam, theils weil dieselben bei der liederweisen Form der Sage nicht bemerkt werden konnten oder wirklich nicht bemerkt wurden. — Fast noch mehr als das Ausgleichen, Vermitteln und Wählen, muss das Erweitern der Sage Geschäft der Homeriden gewesen sein. Es bestand dies hauptsächlich in dem Einfügen von solchen Personen, denen ursprünglich die Sage keinen Antheil gegeben hatte. Dies beschränkt sich nicht blos auf solche, wie die Athener [116]), Boioter [117]), Tlepolemos [118]) und andre weniger innig mit dem ganzen Gewebe der Sage zusammenhängende Stämme und Helden, die möglicher Weise spätern Interpolationen ihre Stelle verdanken können, sondern es wurden auch solche hineingebracht, die nachher eine sehr bedeutende Rolle in der Sage spielen. Der Grund davon liegt im Verschmelzen verschiedener Sagen und Ereignisse, von denen die troische Sage

---

[116]) vgl. Lauer Quaestt. Homerr. Berol. 1843. p. 53 sq. not. 133. O. Müller Orchom. p. 382. ed. II. Schöll Soph. Aias. Berlin 1842. p. 60 sqq. B. Thiersch Menestheus Iliadi interpolatus. Tremon. 1841. 4. p. 3 sqq.

[117]) O. Müller Orchom. p. 387 sqq.

[118]) O. Müller Aeginet. p. 41 sqq.

der besondern Verhältnisse wegen die Oberhand behielt und in Folge woven nun die sonst in ganz andern Kämpfen beschäftigten Helden andrer Sagen mit vor Troia streiten mussten. Ich habe dies schon vorhin angedeutet [119]).

Bei diesen Anforderungen, welche die Homeriden zu befriedigen hatten, konnten nur sehr wenige der alten Heldenlieder noch genügen, auch nicht durch einige Veränderungen, Zusätze, Einschaltungen u. s. w. den ganz neuen Verhältnissen angepasst werden. Neue mussten geschaffen werden und wurden geschaffen auf Grundlage der alten, nicht durch einen einzelnen Dichter sondern durch die Innung. Dass eine in demselben Geiste wirkende Genossenschaft von Sängern einen Cyklus von Liedern verfertigte, die im Allgemeinen zu einem Ganzen streben und sich abschliessen, darf ebenso wenig auffallen, als dass sie es im Einzelnen nicht mehr thun. Wie sehr ein solcher einheitlicher Kunstgeist die Individualitäten sich unterordnet und beherrscht, dergestalt dass er in allen Productionen des Einzelnen und der Einzelnen auf gleiche Weise sich manifestiert, davon liefert die Geschichte der plastischen und dramatischen Kunst der Griechen hinreichende Beispiele. So wenig ich aber glaube, dass wir in unserer Ilias und Odyssee diejenigen alten Heldenlieder haben, deren Entstehung ich schon vor den Wanderungen annahm, ebenso wenig glaube ich, dass unsre homerischen Gedichte identisch mit den Liedern seien, die in Folge der Ansiedlungen in Asien als erste Umgestaltung der alten aus diesen hervorgingen. Unmöglich freilich wäre es nicht. Wenigstens ist das eine sichere Thatsache, dass in unsere Ilias und Odyssee vieles aus den ältesten Liedern unverändert aufgenom-

---

119) S. S. 214 fg. und besonders Welcker Ep. Cycl. II, 7 sq. 11 sq.

men worden ist. Ich gedenke nur des Schweigens dieser Gedichte von den Wanderungen und ihren Ursachen, was mir nicht undeutlich dafür zu sprechen scheint, dass man beim Neudichten die alten Lieder nicht radikal umgestaltete, sondern so viel man nur konnte in ursprünglicher Integrität beibehielt. Dasselbe zeigen die in Homer geschilderten Sängerverhältnisse, die nach den Wanderungen, wie ich ausgeführt habe, nicht unwesentlich sich verändert hatten. Gleichwohl aber bin ich doch auf der andern Seite überzeugt, dass die Lieder der Ilias und Odyssee zwischen den Wanderungen und dem Jahre 840 etwa, als dem äussersten Termine bis zu welchem herab das Entstehn ihrer heutigen Form gerückt werden kann, mehrfache Umbildungen erfahren haben. So wissen wir, dass von den Nibelungen Jahrhunderte früher als gegen Ende des zwölften gesungen ist, und doch stammen erst aus dieser Zeit unsre heutigen Lieder. Wenn ich das Jahr 840 als Abschlusspunkt der Bildung unsrer homerischen Gesänge bezeichnet habe, so ist das nicht willkürlich geschehen. Ich will mich nicht auf Herodot berufen, obgleich dieser seine Gründe wird gehabt haben, wenn er sagt dass Homer etwa 400 Jahre und nicht früher vor ihm gelebt habe; aber aus dem Verhältnisse, in welchem die Kykliker zu Homer, namentlich zur Ilias standen, ist jener Zeitpunkt mit einiger Sicherheit bestimmt. Denn es ergiebt sich daraus, dass wenigstens die Ilias zu Anfang der Olympiaden ganz diejenige Form hatte, welche sie jetzt hat. Waren demnach die homerischen Gesänge v o r den Olympiaden zum Abschluss gediehen, und muss angenommen werden, dass dieser Abschluss nicht urplötzlich geschah, sondern zur Consolidierung dieser letzten Formation und zur Verbreitung derselben einige Zeit erforderlich war: so erscheint der Ansatz des Jahres 840, zwei bis drei Menschenalter vor Stasinos

und Arktinos, nicht blos begründet, sondern sogar nothwendig.

Die Veränderungen, welche die Kolonisation Asiens in den Sängerverhältnissen, dem Inhalte und der Form der homerischen Lieder hervorgebracht hatte, erstreckten sich noch weiter: auf die Zuhörerschaft. Abgesehen nemlich davon, dass die Sänger nicht mehr wie sonst blos vor Stammgenossen sangen, konnte eine Genossenschaft von Sängern, wie wir sie in den Homeriden haben kennen lernen, unmöglich eine solche fixierte Stellung einnehmen, als ehemals die einzelnen Stammsänger gehabt zu haben scheinen. Diese Genossenschaft existierte auf ihre eigne Hand und war deshalb genöthigt ihren Unterhalt zu suchen. Die nächste Gelegenheit dazu boten die Fürstenhäuser, deren es noch eine geraume Zeit nach den Wanderungen in den kleinasiatischen Kolonien gab [120]). Nachkommen des Agamemnon herrschten auf Lesbos [121]) und in Kyme, wo einige Jahrhunderte nach der Gründung, wie es scheint, ein König Agamemnon war, dessen Tochter Demodike den Phryger Midas heirathete (Pollux IX, 83; vgl. Heraclid. Polit. cp. 11); in Milet herrschten Neliden, Abkömmlinge Nestors [122]), in andern Städten Joniens Nachkommen jenes Glaukos, den die Ilias preist (Z, 150 sqq.) [123]). Wie für diese Fürsten die homerischen Lieder, den Kampf ihrer Vorfahren verherrlichend, von grossem Interesse sein mussten, so ist natürlich, dass die Sänger dieser Lieder sich zunächst an sie werden gewandt haben. Indess boten eben so viele oder

---

[120]) O. Müller Litt. Gesch. I, 50 sq. C. Fr. Hermann Staatsalterth. §. 87.

[121]) C. Fr. Hermann a. a. O. §. 76, 4. Schneider Comm. ad Aristot. Polit. V. 8, 13. p. 341.

[122]) [Wachsmuth hellenische Alterthumskunde I. 1. p. 147.]

[123]) Herodot. I, 147.

noch bessere Gelegenheit die grossen Feste dar, welche theils jede Stadt für sich theils mehrere zusammen feierten. Hier war den Sängern ein weites Feld gegeben, sich zu zeigen und Ruhm, Ehre und Belohnung in reichem Masse zu erwerben. Was der Hymnus auf den delischen Apoll V. 165 sqq. in dieser Beziehung lehrt, das trage ich kein Bedenken für Jahrhunderte früher anzunehmen, zumal jene Stelle der Ilias (*B*, 594 sqq.), die bei aller Unächtheit einer sehr frühen Zeit angehört, wandernde Sänger und Sängerwettkämpfe bezeugt [124]. Ob aber der Vortrag homerischer Lieder an solchen Festen den Homeriden ausschliesslich zugestanden habe, wage ich nicht zu entscheiden [125].

Unsre Untersuchungen haben uns, von den alten Heldenliedern und den Sängerverhältnissen der heroischen Zeit ausgehend, zu Resultaten geführt, welche mit dem, was über das Sängergeschlecht auf Chios berichtet wird, und mit den Ergebnissen eines genauern kritischen Studiums der homerischen Gedichte auf das Beste übereinstimmen; sie haben uns gezeigt, wie ein solches Geschlecht entstanden und wie die homerischen Lieder, ohne Dazwischenkunft Eines Dichters, aus jenen alten Romanzen gebildet und zu beidem, zu so viel Widersprüchen und so viel Einheit, gelangt seien. Ich schliesse hieran nun noch weitere Betrachtungen, von denen ich kaum hoffen darf, dass sie die Zustimmung aller erhalten werden. Dennoch haben sie für mich einen hohen Grad subjectiver Gewissheit und ich glaube ihnen wenigstens so viel Wahrscheinlichkeit geben zu können, als auf diesem Gebiete und bei den mangelhaften Nachrichten, die uns darüber erhalten sind, überhaupt möglich ist.

---

[124]) S. oben not. 96.

[125]) S. not. 114.

In den Nachrichten über die Homeriden ist nur ganz allgemein davon die Rede, dass sie die homerische Poesie gesungen hätten; ob aber ihre Thätigkeit gleichmässig der Ilias und Odyssee zugewandt gewesen sei, ob sie sich vielleicht ausserdem noch auf andre Sagenkreise, namentlich auf den Theil der troischen Sage erstreckt habe, welcher vor die Ilias und zwischen diese und die Odyssee fällt, erfahren wir nicht [126]. Wollten wir nun hierüber ein Urtheil gewinnen, so ist es wohl keinem Zweifel unterworfen, dass die Partien der Sage, welche nachmals von den Kyklikern behandelt wurden, nicht Gegenstand der homeridischen Beschäftigung waren. Ob andre Sagenkreise, mag für jetzt auf sich beruhn; aber die Frage, ob von den Homeriden Ilias und Odyssee gepflegt worden, ist in mehr als einer Hinsicht interessant und für die Geschichte Homers nicht ohne Bedeutung. Die Frage ist kühn und ich verhehle mir nicht, dass ihre Beantwortung im günstigsten Falle, wie gesagt, nur eine problematische sein kann; sie scheint sogar überflüssig, da, wo von homerischer Poesie die Rede ist, vorzugsweise beide Gedichte zusammen gemeint sind, also auch wohl in der Angabe über die Homeriden. Aber jene Frage drängt sich von andrer Seite bestimmter auf. Dass zwischen den beiden homerischen Gedichten ein Unterschied bestehe, der nicht aus den verschiedenen Objecten der Darstellung, auch nicht durch die Annahme „Homer, nachdem er in der Fülle seiner Jugendkraft die Ilias gesungen, habe in seinem Greisenalter irgend einem eingeweihten Schüler den Plan der Odyssee, der lange schon in seiner Seele gelegen, mitgetheilt und ihm denselben zur Ausführung überlassen" [127]), zu erklären ist, haben nicht blos

[126]) Es ist mehrfach vermuthet s. Welcker Ep. Cycl. II, 62 sq.
[127]) O. Müller Litt. Gesch. I, 107.

Viele der Alten selbst bemerkt [128]), sondern auch die meisten der neueren Gelehrten zugestanden [129]). Wie nun dies Zugeständniss einerseits die Ansicht von Einem Homer ihrer vornehmsten Stütze beraubt — obgleich die wenigsten ein Bewusstsein darüber zu haben scheinen —, so macht es uns andrerseits die Untersuchung zur Pflicht, zu erforschen ob die Homeriden von beiden Liederganzen die Urheber und Pfleger gewesen, oder ob, wenn der Abstand zwischen Ilias und Odyssee zu gross ist, als dass sie beide, selbst nach grossen Zwischenräumen, aus dem Schoosse einer Sängerinnung könnten hervorgegangen sein, ein andres Sängergeschlecht entweder die Ilias oder die Odyssee in derselben Weise behandelt habe, wie die Homeriden entweder Odyssee oder Ilias. Und dadurch dass wir wirklich Nachricht von einem zweiten Sängergeschlechte haben, dessen Wirksamkeit sich gleichfalls auf homerische Poesie bezog, wird diese Frage noch dringender [130]).

Herakleides Pontikos [131]) erzählt, Lykurg sei in Samos gestorben und habe *τὴν Ὁμήρου ποίησιν*, welche er von

[128]) vgl. Bernhardy Grdr. d. gr. Litt. Bd. II, 73 sq.

[129]) vgl. Bernhardy a. a. O. p. 88. 101.

[[130]) vgl. Anm. 108 S. 211. 212.]

[131]) Polit. cp. 2. p. 5 Köhl.: *Λυκοῦργος ἐν Σάμῳ ἐτελεύτησε καὶ τὴν Ὁμήρου ποίησιν παρὰ τῶν ἀπογόνων Κρεοφύλου λαβὼν πρῶτος διεκόμισεν εἰς Πελοπόννησον.* — Für *ἐτελεύτησε*, welches auch C. F. Hermann verwirft (N. Rh. Mus. II, 600) und in *ἐπεδήμησε* verändert, will, ohne Wahrscheinlichkeit, Nitzsch Melet. II. p. 92 *ἐγένετο* lesen. *ἐγένετο* hat auch Schneidewin in seiner Ausgabe ex altera familia codicum. Die Schreibung des Namens Kreophylos schwankt zwischen *Κρεόφυλος, Κρεώφυλος, Κρεόφιλος, Κρεώφιλος, Κρειόφιλος.* vgl. Menage zu Diog. Laert. VIII. 2. (Tom. II. 279 sq. Hübn.) Welcker Ep. Cycl. p. 219. not. 334. p. 220. not. 336. Kiessling zu Tzetz. Chil. XIII, 658. Keil Spec. onom. Gr. Lips. 1840. p. 69 sq. *Κλεόφυλος* steht bei Clem. Alex. Strom. VI. p. 751. vgl. unten not. 191. cf. Lobeck Phryn. p. 695. Meineke Del. Epigr. p. 204.

den Nachkommen des Kreophylos erhalten, nach dem Peloponnes gebracht. Nach der Zusammenstellung beider den Lykurg betreffenden Angaben und der Composition unserer Herakleidischen Politien dürfen wir nicht zweifeln, dass Kreophylier in Samos zu verstehen seien. Denn obgleich Andre, welche gleichfalls durch den berühmten Gesetzgeber die homerischen Gesänge in den Peloponnes gelangt sein lassen, die Kreophylier und Ionien [132]), nicht aber Samos, oder blos Ionien allein erwähnen [133]): so ist doch Kreophylos in Samos anderweitig gesichert genug [134]) und demnach auch Ionien auf Samos zu beziehen. Kreophylier gab es noch zur Zeit des Pythagoras in Samos, dessen Freund Hermodamas oder Leodamas ein Nachkomme des Kreophylos, Kreophylier, selbst Schüler des Kreophylos genannt wird [135]). An den Stammvater dieses Geschlechtes nun schliessen sich viele Sagen an, die ihn mit Homer in Verbindung setzen [136]). Bald heisst er dessen Wirth [137]), bald sein Schwiegersohn [138]), sogar sein Lehrer [139]). Auf ihn

[132]) Plutarch. Lycurg. cp. 4.

[133]) Aelian. V. H. XIII, 13. Dio Chrys. Tom. I. p. 87 Reisk. ἀπὸ Κρήτης ἢ τῆς Ἰωνίας. Die Nennung Kretas ist ein grosses aber erklärliches Versehn.

[134]) Callimach. bei Strab. XIV. p. 638 und Sext. Emp. adv. gr. I, 2. p. 225 (609 Bekk.) Epigr. VI. ed. Ernest. — Clem. Alex. Strom. VI. p. 751. Pott. Eustath. B, 730. p. 330, 44. Suid. s. v. Κρ.

[135]) s. die Stellen bei Welcker p. 223. not. 344.

[136]) vgl. Welcker p. 219 sqq.

[137]) Strab. l. l. Apulei. Flor. II, 15. p. 352 Oud. „Cr. poetae Homeri hospes et aemulator." vgl. Herodot. Vit. Hom. cp. 29.

[138]) Suid. Κρεώφυλος· Ἀστυκλέους, Χῖος ἢ Σάμιος, ἐποποιός. Τινὲς δὲ αὐτὸν ἱστόρησαν Ὁμήρου γαμβρὸν ἐπὶ θυγατρί. Οἱ δὲ φίλον μόνον γεγονέναι αὐτὸν Ὁμήρου λέγουσι καὶ ὑποδεξάμενον Ὅμηρον λαβεῖν παρ' αὐτοῦ τὸ ποίημα τὴν τῆς Οἰχαλίας ἅλωσιν. — Sch. Plat. Reip. X. p. 421 Bekk.

[139]) Strab. l. l. Iamblich. Vit. Pyth. 2, 11. Phot. Lex. p. 177, 13. — „wobei vielleicht die Absicht war, die Kreophylier von Samos über die Homeriden von Chios hinaufzustellen." Welcker p. 223.

wird das Gedicht *Οἰχαλίας ἅλωσις* zurückgeführt [140]), welches einige von Homer verfasst und an Kreophylos überlassen glaubten [141]).

Alle diese Sagen bezeichnen den engen Zusammenhang, der zwischen den Kreophyliern und den homerischen Gesängen stattfand [142]). Aber es folgt noch mehr aus ihnen. Wir werden kein Bedenken tragen dürfen, die Kreophylier, von deren Ahnherrn ja die Eroberung Oichalias gedichtet sein soll, mit Wolf und Andern [143]) für ein Sängergeschlecht zu halten, von dem homerische Gedichte aufbewahrt und rhapsodiert wurden. Von diesen Kreophyliern nun soll Lykurg den Homer erhalten und nach dem Peloponnes, wo er früher nur stückweise und dem Rufe nach bekannt war [144]), gebracht haben. Plutarch denkt sich dies durch schriftliche Aufzeichnung geschehn, indem er sagt, dass Lykurg die homerischen Gesänge, weil er sie reich an Lehren der Staatsklugheit, bildend für die Sitten und ergötzlich fand, mit allem Eifer gesammelt und abgeschrieben habe, um sie nach Griechenland zu bringen. Es ist dies die Vorstellungsform einer Zeit, welche sich nicht gut anders als durch Schrift diese Uebersiedlung des Homer von Ionien nach Hellas denken konnte [145]). Lassen wir daher den geschriebenen Homer dahingestellt, so steht nach der Ueberlieferung fest, dass durch Lykurg von Samos aus die homeri-

---

[140]) Welcker p. 224 sqq. Wüllner de cyclo epico. Monaster. 1825. p. 52 sqq. Die Fragmente in Homeri carmina. Paris (Didot) 1842. p. 590 sq.

[141]) vgl. not. 138. Welcker a. a. O.

[142]) Nitzsch. Melet. I. p. 118 sq. II. p. 79.

[143]) Wolf Prolegg. p. CXXXIX. Welcker a. a. O. p. 222. 228. Düntzer a. a. O. p. 3 sqq.

[144]) *ἦν γάρ τις ἤδη δόξα τῶν ἐπῶν ἀμαυρὰ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν· ἐκέκτηντο δ' οὐ πολλοὶ μέρη τινὰ σποράδην τῆς ποιήσεως ὡς ἔτυχε διαφερομένης.* Plutarch. Lyc. cp. 4.

[145]) vgl. Dugas-Montbel a. a. O. p. 21 sqq.

sche Poesie im Peloponnes verbreitet worden sei. Wenn dies Faktum auf Lykurg übertragen wird, so ist das in demselben Sinne zu fassen, wie von dem Gesetzgeber so manche andre Einrichtung hergeleitet wird, deren Ursprung man nicht kannte. Lykurg ist eine halbmythische Person [146]), an die alles angelehnt wurde, was sich in Wahrheit vorfand, aber wovon die Entstehung in eine frühe dunkle Zeit fiel. Dass von Lykurg die grössere Bekanntschaft des Peloponnes mit Homer hergeleitet wird, heisst demnach, dass von Samos aus in sehr früher Zeit [147]) die homerischen Gesänge nach dem Peloponnes gelangten, ungewiss ob durch Rhapsoden [148]), die Kreophylier von Samos, oder durch schriftliche Aufzeichnung. Das Verdienst und der Vorzug der Kreophylier bestand aber offenbar darin, dass durch sie sämmtliche Lieder in den Peloponnes kamen, während früher nur einzelne daselbst bekannt gewesen wären [149]).

Um nun zu der Frage zurückzukehren, die wir vorhin verliessen, so stellt sich dieselbe jetzt so: besassen und sangen denn Homeriden und Kreophylier dieselben Lieder, beziehungsweise Lieder gleiches Inhalts, oder war ihre Thätigkeit dergestalt verschieden, dass die einen die troische, die andern die odysseische Sage zum Gegenstande ihrer Beschäftigung machten? Hatten beide Geschlechter die-

---

[146]) vgl. J. C. G. Winkelmann Lycurgus s. de dignit. Spart. reipubl. histor. Berol. 1826. 8. p. 50 sq.

[147]) Die Behauptung des Maxim. Tyr. XXIII, 5. ὀψὲ μὲν γὰρ ἡ Σπάρτη ῥαψῳδεῖ wird von Welcker p. 246 (Düntzer p. 6) verworfen, von Bernhardy a. a. O. Bd. I. p. 233 sq. Marckscheffel Hesiodi al. frgm. Lips. 1840. p. 246 u. A. in Schutz genommen. vgl. Nitzsch, dessen Erklärung ich beistimme, Indagand. per Hom. Od. interp. p. 37. not. 35. Bode Gesch. d. ep. Dichtk. p. 351. not. 4.

[148]) Wolf Prolegg. p. CXXXIX.

[149]) Ich brauche nicht zu erinnern wie sehr diese Angabe meine Kombination bestätigt, die ich oben von der Koncentrierung lokaler Stammgesänge in dem Geschlechte der Homeriden gemacht habe.

selben Lieder so konnten sie diese nur gegenseitig von sich oder beide anderswoher entlehnt haben. Die letztere Möglichkeit fällt von selbst fort; die erstere hat nur dann Schein, wenn wir setzen, dass die Kreophylier von den Homeriden homerische Poesie überkamen, nicht umgekehrt diese von jenen. Es lässt sich aber auch denken, dass wie über die troische und odysseische Sage, unserer Vermuthung nach, verschiedene Lieder umgingen, so Homeriden einerseits, Kreophylier andrerseits diese zwiefachen Stoff betreffenden Lieder sammeln, umgestalten, rhapsodieren und demnach je zwei Liederganze bilden konnten, welche in Wahl derselben Sagen übereinkamen, sonst aber wesentlich von einander verschieden waren. Indess ausser der Unwahrscheinlichkeit eines solchen zufälligen Zusammentreffens im Herausheben derselben Abschnitte aus denselben Sagen, sollte man doch meinen, dass sich einige Nachricht dieser grossen Merkwürdigkeit erhalten hätte, wenn sie überhaupt vorhanden gewesen wäre. Wir kommen zu der letzten These, dass Kreophylier und Homeriden je einen der beiden homerischen Liedercyklen besassen. Diese Annahme und jene von der Entlehnung sind die einzig möglichen, und zwischen ihnen haben wir zu wählen. Ich will zuerst von der letzten sprechen. Bei Vertheilung der Ilias und Odyssee unter die beiden Sängergeschlechter, können wir nicht zweifelhaft sein, die Ilias auf das Bestimmteste den Homeriden zuzuweisen. Denn da es weit wahrscheinlicher ist, dass der um vieles ältern Ilias Homers Name früher angehaftet habe, als der jüngern Odyssee, und das chiische Geschlecht schon durch seine Benennung einen ursprünglichen Zusammenhang mit Homer kundgiebt, so ist eben zu vermuthen, dass es gerade mit den ursprünglich homerisch benannten Liedern d. h. mit der Ilias werde zu thun gehabt haben. Demnach würde die Odyssee für die Kreo-

phylier übrig bleiben. Ist das möglich? Wir werden zuerst fragen, ob stammthümliches Interesse die Kreophylier zu der Sage des Odysseus gezogen haben könnte. Denn namentlich in jenen ältern Zeiten wurden, wie ich gegen Nitzsch [150]) sehr überzeugend darthun zu können glaube, Dichter, noch mehr also Sängergeschlechter, in der Wahl ihrer Stoffe, wenn nicht ohne alle Ausnahme doch sehr überwiegend, durch ihre besonderen Beziehungen und verwandtschaftlichen Verhältnisse zu denselben bestimmt [151]).

---

[150]) Meletem. fasc. II. P. IV. De memoria Homeri antiquissima comm. cp. I. et II. Kiliae 1837. §. 6. p. 31 sqq.

[151]) S. meine Quaest. Hom. p. 72 sq. — Ich benutze diese Gelegenheit einen Nachtrag zu dem Versuche über den boiotischen Ursprung der *Νέκυια* (Quaest. Hom. Cp. V. p. 70 sqq.) zu geben. Obgleich ich mich damals im Allgemeinen mehr zu der Ansicht neigte, dass die *Νέκυια* im nachmaligen Boiotien, dessen Beziehungen zur Sage von Odysseus ich auch gezeigt habe (l. l. p. 87, wo der Satz Subiectae — imperio zu streichen), und nicht blos unter einstigen Bewohnern dieses Landes entstanden sei, so kann ich doch hiernoch eine andre Vermuthung mittheilen, die manchem vielleicht besser zusagt. Zwei Elemente müssen sich vereinigen: Theilnahme an minyeisch-kadmeischen Sagen (l. l. p. 74—83) und an der von Odysseus. Diese letztere nun im Peloponnes vorausgesetzt, nachweisen werde ich sie weiter unten, bemerke ich dass Minyer und die thebisch-kadmeischen Aigiden unter Achaiern im Amyklaiischen Nomos wohnten (O. Müller Orchom. Absch. XV u. XVI p. 307 sqq. ed. II.), die ersteren auch im triphylischen Elis; dass bei Tainaron der Weg zur Unterwelt sein sollte (Apollod. II. 5, 12. Pausan. III, 25, 5 (Hecat. fr. 346 Müll.) Intpp. z. Hygin. fb. 79. p. 153 Stav.); dass in den vom Peloponnes ausgeführten Kolonien Tarent und Kyrene der Todtenkult sehr in Ansehen stand. vgl. Lorentz de reb. sacr. et artib. Tarent. p. 17 sq. — Beide Elemente wirken noch einmal in derselben Sage. Jene alten Stämme gingen vom Peloponnes nach Thera, von Thera nach Kyrene, und aus Kyrene stammt Eugammon der Dichter der Telegonie (Welcker Ep. Cycl. p. 311 sq.), der in der Wahl des Stoffes sowohl als in dessen Behandlung durch die peloponnesisch-minyeische Abkunft seiner Landsleute bestimmt wurde. Also auch noch das letzte und jüngste, um Ol 53 verfasste Gedicht des Kyklos aus nationalen Interessen hervorgegangen! Dieselben lassen sich bei aller Dürftigkeit der Nachrichten, die uns

Und nun finden wir allerdings, dass zwischen Samos und der Sage von Odysseus solche nationale Beziehungen stattfanden. Wem also die Schöpfung der Ilias und Odyssee durch die einen Homeriden nicht glaublicher ist, als durch einen Dichter, wem eine Mittheilung der Lieder von diesem Geschlechte an das andere unwahrscheinlich, wohl gar unbegreiflich dünkt, dem werden die nachstehenden Bemerkungen, welche das Verhältniss der Samier zur Odysseussage darthun, gelegen kommen und ihn vielleicht in der Annahme bestärken, dass die Kreophylier die Odyssee in derselben Weise möchten gesammelt und gestaltet haben, wie die Homeriden die Ilias. Ohne dem Urtheile vorzugreifen, bitte ich, dass man wenigstens unbefangen den folgenden Betrachtungen nachgehe.

Die Insel, welche später Samos hiess, hatte vorher meh-

---

der Auszug des Proklos darüber giebt, sogar noch an Einzelnheiten erkennen. Proklos sagt: *Τηλεγονίας βιβλία δύο Εὐγάμμονος Κυρηναίου περιέχοντα τάδε. Οἱ μνήστορες ὑπὸ τῶν προσηκόντων θάπτονται. Καὶ Ὀδυσσεὺς θύσας Νύμφαις εἰς Ἦλιν ἀποπλεῖ ἐπισκεψόμενος τὰ βουκόλια, καὶ ξενίζεται παρὰ Πολυξένῳ, δῶρόν τε λαμβάνει κρατῆρα· καὶ ἐπὶ τούτῳ τὰ περὶ Τροφώνιον καὶ Ἀγαμήδην καὶ Αὐγέαν. Ἔπειτα εἰς Ἰθάκην καταπλεύσας τὰς ὑπὸ Τειρεσίου ῥηθείσας τελεῖ θυσίας. Καὶ μετὰ ταῦτα εἰς Θεσπρωτοὺς ἀφικνεῖται καὶ γαμεῖ Καλλιδίκην, βασιλίδα τῶν Θεσπρωτῶν. Ἔπειτα πόλεμος συνίσταται τοῖς Θεσπρωτοῖς πρὸς Βρύγους Ὀδυσσέως ἡγουμένου. Ἐνταῦθα Ἄρης τοὺς περὶ τὸν Ὀδυσσέα τρέπεται. Καὶ αὐτῷ εἰς μάχην Ἀθηνᾶ καθίσταται. Τούτους μὲν Ἀπόλλων διαλύει κτλ.* Wie gut oder wie schlecht eine Reise zum Polyxenos nach Elis angenommen ward, genug Eugammon erwähnte ihrer. Polyxenos war aber ein Enkel des Augeas (*B*, 623 sq.), der vielfach in die Sagen der triphylischen Minyer verflochten ist (O. Müller Orch. p. 91 sq. 256. ed. II.), und auf den die alt-minyeische Sage von Trophonios und Agamedes überging (O. Müller p. 90 sq.). Sie kam als gewifs nicht unbedeutende Episode in der Telegonie vor. Den Krieg der Thesproter und Bryger schlichtet Apollon, Kyrenes vornehmster Gott. Dem Odysseus und der Penelope gab Eugammon aufser Telemach einen Sohn Arkesilaos (Eustath. Od. p. 1796, 49), wie vier Könige von Kyrene hiessen (Böckh Expl. Pind. p. 263 sq.), während ihn die Thesprotis (Pausan. VIII. 12, 6) Ptoliporthes nannte.

rere andre Namen [152]: Parthenia, Dryusa, Anthemusa, Melamphyllos. Asios, selbst Samier, giebt, indem er den Namen seines Vaterlandes genealogisch herleitet, ohne Zweifel die einheimische Sage darüber. Nach ihm [153]) nun zeugte Phoinix mit der Perimede, des Oineus Tochter, die Astypalaia und Europe. Die erstere gebar von Poseidon den Ankaios, der über die Leleger herrschte. Dieser heirathete die Samia, Tochter des Flusses Maïandros, von der er Vater des Perilaos, Enudos, Samos, Alitherses und einer Tochter Parthenope wurde, die mit Apollon den Lykomedes erzeugte [154]). Apollodor giebt dem Ankaios einen Bruder

---

[152]) vgl. Intpp. z. Hygin. fb. 14. p. 47 Stav. Panofka Res Samiorum. Berol. 1822. 8. §. 4. p. 7 sqq. [Zu dieser Anm. gehört eine erst begonnene Sammlung von Stellen: Namen von Samos. „ἐκέχρητο γὰρ πολλοῖς ὀνόμασι." Sch. Apollon. II, 872. [s. noch Steph. Byz. s. v. Σάμος. Plin. N. H. V. 31. 130 etc.]

a. *Παρθενία* Apollon. Rh. II, 872. Callim. Del. 49. ibiq. Spanh. p. 416. „Lactant. Inst. I, 17. Alexiph. p. 139." — Strab. X. p. 457. XIV. p. 637. Heraclid. cp. 10.
b. *Μελάνθεμος* Sch. Apollon. II, 872.
c. *Ἀνθεμοῦσα* Sch. Apollon. II, 872.
d. *Μελάμφυλλος* Strab. X. p. 457. XIV. p. 637.
e. *Ἄνθεμις* Strab. X. p. 457. XIV. p. 637.
f. *Φυλλάς.* Iamblich. Vit. Pyth. cp. II. p. 18. Kiefsl.
g. *Δρύουσα* Heraclid. cp. 10.]

[153]) Asios bei Pausan. VII. 4, 1. (fr. 8. p. 150 Bach. fr. VII. p. 413 Marcksch.).

[154]) Oineus
|
Perimede = Phoinix
|
Poseidon = Astypalaia. Europe (Ξ, 321).
|
Ankaios [1]) = Samia, T. d. Maiandros.
|
Perilaos. Enudos. Samos. Alitherses. Parthenope = Apollon
|
Eurypylos [2]) Lykomedes [3]).
|
Chalkiope = Herakles
|
Thessalos oder Pheidippos und Antiphos [4])
|
Pheidippos. Antiphos [5]).

Eurypylos, indem er diesen gleichfalls Sohn des Poseidon und der Astypalaia nennt; welcher über die Insel Kos geherrscht habe und vom Herakles, als diesem bei seiner Rückkehr von Troia die Koer aus Furcht er sei ein Seeräuber die Landung wehrten, erschlagen sei [155]). Deute ich die Sage von des Ankaios Abstammung recht, so bezeichnet sie ihn als einen Einwanderer; deshalb heisst er Sohn des Poseidon und der Astypalaia. Astypalaia war aber, wie schon der Name zeigt, eine alte Stadt auf Samos [156]), die als Tochter des Phoinix und Schwester der Europe auf

---

¹) S. d. Poseidon Apollon. Rhod. I, 185 sqq. — König d. Leleger Pherecyd. fr. 26. p. 124 Sturz. — vgl. Apollon. Rhod. II, 865 sqq. und seinen Sch. zu II, 866 (aus dem Genealogen Simonides). Intpp. zu Hygin. fb. 157. p. 271 sq. Stav.

²) Den Panofka p. 12 nicht ohne Weiteres für denselben mit dem Könige von Skyros hätte halten sollen.

³) Vermuthlich hiess auch schon bei Asios Eurypylos Bruder des Ankaios. Dass übrigens Herakles auch in die Samische Sage verflochten gewesen sei, ist aus Manchem zu ersehn. Perinth war eine Kolonie von Samos (C. Fr. Hermann Staatsalt. §. 78, 8); wie sehr nun diese Herakleskult hatte, geht theils aus den Münzen, welche einen *Ἡρ. κτίστης* zeigen (Eckhel D. N. II. p. 39), theils aus den *Ἡράκλεια Πύθια*, die sie feierte (Eckhel D. N. IV. p. 443), theils daraus hervor, dass sie in römischer Zeit ihren alten Namen mit dem von Herakleia vertauschte (G. F. C. Menn Melet. historic. spec. duplex. Bonn 1839. 8. p. 174. not. 47 u. p. 175 sqq.). Hieraus mag man zugleich gegen Nitzsch Melet. II, 4. p. 31 abnehmen, in wieweit das Gedicht *Οἰχαλίας ἅλωσις* mit nationalen Interessen in Verbindung stand. — Bei Eustath. *B*, 677. p. 318, 34 Rom. heisst Eurypylos S. d. Chalkiope u. d. Poseidon. vgl. Spanh. z. Callim. Del. 161. p. 493.

⁴) vgl. Spanheim z. Callim. Del. 160. p. 491 sq. Heyne ad Apoll. Obss. p. 184. 199.

⁵) Homer. *B*, 677 sqq. vgl. O. Müller Aegin. p. 41 sqq. Prolegg. p. 403. Dorier. I. p. 110 sq. Küster p. 14.

[155]) Apollod. II 7, 1. — Eurypylos in Kos auch bei Hermesianax ap. Ath. XIII. 596 sq. v. 75 sq. cf. Küster de Co insula Hal. 1833. 8. p. 14.)

[156]) Polyaen. Strat. I. 23, 2. Etym. M. p. 160, 22. Eine Hauptstadt Astypalaia auf Kos bis Ol. 103, 3. cf. Küster a. a. O. p. 7.

karische [157]), phoinikische Bevölkerung hinweist. In der genannten Stadt also scheinen sich die Einwanderer zuerst niedergelassen und von dort aus die Insel unterworfen zu haben; was die Sage durch die Heimath des Ankaios und der Samia ausdrückt. Die in der Samia personificierte Insel konnte aber ihrer Lage wegen recht gut Tochter des Maiandros genannt werden.

Dieser Einwanderung des Ankaios wird auch wirklich gedacht. Er soll mit Kephallenen, Thessalern und andern Kolonisten in Folge eines apollinischen Orakels:

Ἀγκαῖ', εἰναλίαν νῆσον Σάμον ἀντὶ Σάμης σε
οἰκίζειν κέλομαι· Φυλλὰς δ' ὀνομάζεται αὕτη. [158])

nach Samos gezogen sein. Diese Sage muss Strabo gekannt haben, da er von Samos sagt *εἴτ' ἀπό τινος ἐπιχωρίου ἥρωος εἴτ' ἐξ Ἰθάκης καὶ Κεφαλληνίας ἀποικίσαντος* [159]). Ich sehe keinen Grund, diesen Nachrichten den Glauben zu versagen. Sie aus der Namensgleichheit beider Inseln entstanden zu denken, dagegen spricht die Unbedeutendheit der kephallenischen Same und der allbekannte Gebrauch, Namen der Heimat in die Fremde mit hinüber zu nehmen; gerade wie die Samische Kolonie in Thrakien

---

[157]) Strab. XIV. p. 637. vgl. Herod. I, 171. Aus Pausan. VII, 4, 2 folgt nicht unmittelbar, wie Plehn Lesbiac. p. 33 meint, karische Bevölkerung auf Samos, aber sie unterliegt keinem Zweifel. Darauf geht auch die Sage, dass Makareus von Lesbos seine Herrschaft über die benachbarten Inseln ausgedehnt, einem seiner Söhne Chios (cf. Ephor. fr. 34. p. 242 Müll.), dem Kydrolaos Samos, dem Neandros Kos und dem Leukippos Rhodos gegeben habe, welche fünf Inseln *Μακάρων νῆσοι* (i. e. Macarum Caribus cognatorum. Plehn p. 33) hieſsen. Plehn p. 26 sq. 32 sq. — Karer in Lesbos Sch. *Γ*, 236, in Kos Steph. Byz. *Κῶς*. Küster p. 6, in Naxos Grüter de Naxo insula. Halis 1833. 8. p. 21—23.

[158]) Iamblich. Vit. Pyth. cp. II. p. 18 Kieſsl.

[159]) Strab. XIV. p. 637.

Samothrake benannt wurde [160]). Ausserdem ist bemerkenswerth andrer Zusammenhang und die Uebereinstimmung in der Genealogie des Ankaios und der Penelope.

Aus Ilias ψ, 635 kennen wir einen Ankaios in Pleuron. Dorthin zu Thestios flohen Ikarios, der Vater der Penelope, und Tyndareos, als ihr Stiefbruder Hippokoon sie aus Lakedaimon vertrieben hatte [161]). Ikarios blieb in Pleuron, nach einer nicht schlecht bezeugten Sage, und eroberte von da aus einen Theil Akarnaniens [162]). Penelopes Mutter wird verschieden benannt. Die am besten beglaubigte und wahrscheinlich mit Asios übereinstimmende Angabe nennt sie Asterodia oder Asteropia, Tochter des Eurypylos des Sohnes von Teleuton oder Telestor [163]). Weder von einem Teleuton noch Telestor wissen wir sonst etwas; Tyndareos, des Ikarios Bruder, heirathete in Pleuron die Leda, Tochter des Thestios [164]); den Thestios kennen wir als den Va-

---

[160]) vgl. Panofka l. l. p. 13. 20 sq. C. F. Hermann Staatsalterth. §. 78, 7.

[161]) Apollod. III. 10, 5. II. 7, 3. Heyne Obss. p. 283.

[162]) Strab. X. p. 452. vgl. Aristot. Poet. cp. 25.

[163]) Sch. Pal. δ, 797: *Ἰκαρίου καὶ Ἀστεροδίας* (Q. *Ἀστεροπίας*) *τῆς Εὐρυπύλου τοῦ Τελεύτονος* (Q. *Τελευτῶντος*) *γίνονται παῖδες Ἀμάσιχος, Φαληρεύς, Θόων, Μερεμμελίας, Περίλαος, θυγατέρες δὲ Πηνελόπη καὶ Μήδη ἢ Ὑψιπύλη ἢ Λαοδάμεια.* Die Asterodia als Mutter auch Sch. E. α, 277. und bei Pherekydes (Sch. ο, 16. fr. 56. p. 193 Sturz. fr. 90. p. 93 Müll.): *Ἰκάριος ὁ Οἰβάλου γαμεῖ Δωροδόχην τὴν Ὀρτιλόχου ἢ κατὰ Φερεκύδην Ἀστεροδίαν τὴν Εὐρυπύλου τοῦ Τελέστορος.* Alle diese Verhältnisse übrigens werden in der „Geschichte der Sage" ausführlicher besprochen werden.

[164]) Die Genealogie der Leda variiert sehr, aber läuft immer früher oder später in Thestios aus. Nach Eumelos (Sch. Apollon. I, 146) ist Leda T. d. Glaukos (S. d. Sisyphos) und der Panteidyia (in Lakedaimon), welche nachher Thestios heirathete; nach Pherekydes (ibid. fr. 8. St. 29 Müll.) T. d. Laophonte (T. d. Pleuron) und des Thestios; nach Asios (Pausan. III. 13, 8. fr. 12 Bach. fr. 6 Marcksch. p. 413) T. d. Thestios und Enkelin des Agenor (S. d. Pleuron). Darum heisst Leda *Αἰτωλίς* (Apollon. I, 146), *κούρη Θεστιὰς* (Theocrit. XXII, 5), Pleuronierin (Ibyc. fr. 37 Bergk.), Kalydonierin (Hel-

ter eines Eurypylos [165]); einen Eurypylos hatte der Samische Ankaios zum Bruder, und ein Ankaios wohnt in Pleuron: was liegt nach Allem näher, als die Vermuthung Eurypylos, Penelopes Grossvater, sei aus Pleuron und Sohn des Thestios? Die Annahme, dass Teleuton und Telestos aus Thestios entstellt seien, wird dem wenig auffallen, der in der Nomenklatur der alten Sage heimisch ist [166]). Und gerade des Thestios Name hat mancherlei Unfälle zu erleiden gehabt [167]). Wissen wir doch gar nicht einmal, ob Thestios oder Thespios die richtige Form ist [168]).

Perilaos und Alitherses, die Söhne des Ankaios [169]), theilen gleichen Namen der erstere mit dem Bruder der Penelope [170]), der andere mit des Telemach *πατρώιος ἑταῖρος* [171]), dem *γέρων ἥρως Μαστορίδης* [172]). Und von den

---

lanic. fr. 125 Sturz). — Vgl. Intpp. z. Hygin. fb. 77. Sturz. Pherec. p. 88 sq. Brandstäter Aetol. Gesch. Berlin 1844. p. 24 sq.

[165]) Apollod. I. 7, 10. — Grossvater eines Eur., S. d. Herakles und d. Eubote (T. d. Thestios) Apollod. II. 7, 8.

[166]) „nominum propriorum dittographia apud Graecos late grassata est" Lobeck Soph. Ai. p. 256. ed. II. vgl. Unger Theb. Par. p. 453.

[167]) z. B. Hygin. fb. 14. p. 47 Stav.: Ancaeus alter Neptuni filius, matre Alta Cathesti filia für Althaea Thestii, wie schon Heinsius (Althea) verbesserte: vgl. Heyne ad Apoll. Obss. p. 48. Eustath. Il. p. 774, 39. — Serv. z. Aen. VIII, 130: Quidam aiunt Thyestae [Thestii. cf. Meziriac Comm. sur les ep. d'Ov. Tom. II. p. 359.] filias Ledam et Hypermnestram fuisse.

[168]) vgl. Muncker z. Anton. Lib. cp. 2. u. Hygin. fb. 162. p. 276 Stav. vgl. zu fb. 77. p. 150. Heyne Apollod. p. 226. Obss. p. 46 sq. 136. Sturz Hellanic. fr. 20. p. 61. Markland Stat. Silv. III. 1, 42. Hildebrand Arnob. IV, 26. p. 385, wo die Handschrift und ed. pr. Thesio haben.

[169]) s. not. 154.

[170]) s. not. 163. Pausan. VIII. 34, 4. — Derselbe ist *Περίλεως* Apollod. III. 10, 6.

[171]) *β*, 253 sq. *ρ*, 68 sq.

[172]) *β*, 157 sq. *ω*, 451 sq. — *Ἁλιθ.* schreibt Bekker, vgl. Sch. E. *β*, 157. Der Name erinnert übrigens an den Thersites, dessen Vater mit Thestios Geschwisterkind war. Buttmann Sch. Odyss. p. 62 not.

Vorfahren des Ankaios findet sich Oineus, sein Grossvater, in dem Oineus, des Thestios Geschwisterkind und Schwiegersohn [173]) wieder; seine Grossmutter Perimede erinnert, der Namensbedeutung nach, an die Panteidyia, welche Eumelos als des Thestios Frau nannte [174]), und an Mede, die Schwester der Penelope [175]). Dass sich auf Samos zwei Städte fanden Gorgyra und Deikterion [176]), von welcher letzteren die Sage war, sie habe den Namen vom Bilde der Gorgo, welches Perseus der Medusa gezeigt, als sie die Pallas zum Wettstreit herausgefordert hatte: damit vergleiche ich unsicherer, dass des Oineus Tochter Gorge [177]), des Ikarios Mutter, die Tochter des Perseus, Gorgophone hiess [178]), dass die kephallenischen Teleboer, welche Leleger waren [179]),

---

[173]) Apollod. I. 7, 9. 8, 1—4. Antonin. Lib. cp. 2.

[174]) s. not. 164. vgl. Welcker Allgem. Schulz. 1831. II. p. 1010 Kl. Sch. III, 21.

[175]) Asius b. Sch. Od. δ, 797 (fr. 10. Marcksch.). Ob Homer die Schwester der Penelope, von der er δ, 796 sqq. spricht, Iphthime nenne, ist nicht ausgemacht, vgl. Aristarch b. Sch. Pal. δ, 797. Nitzsch Anm. Bd. I. p. 317. Ein Gefährte des Odysseus *Περιμήδης* kommt λ, 23 u. μ, 195 vor. — Eine *Ἀμφιμέδη* war nach Sch. ρ, 207 vom Perelaos Mutter des Ithakos, Neritos und Polyktor, nach denen Ithaka, der Berg Neriton und der ithakesische Ort Polyktorion benannt sein sollten.

[176]) Panofka l. l. p. 3. — Aehnlich knüpfte sich an *Ἰκόνιον* die Sage, Perseus habe daselbst das Bild der Medusa aufgerichtet. Völcker Myth. Geogr. Leipzig 1832. p. 28.

[177]) Apollod. I. 8, 1. I. 8, 5 (aus Peisandros). Antonin. Lib. cp. 2 (aus Nikandros). Pausan. X. 38, 5. Sch. Hom. I, 580.

[178]) Stesichoros bei Apollod. III. 10, 3 und Tzetz. Lycophr. 511 (fr. 58 Bergk). Apollod. I. 9, 5. II. 4, 5. Pausan. II. 21, 7. III. 1, 4. IV. 2, 4.

[179]) Aristoteles bei Strab. VII. p. 322: *τούτου [Λέλεγος] δὲ θυγατριδοῦν Τηλεβόαν· τοῦ δὲ παῖδας δύο καὶ εἴκοσι Τηλεβόας.* Dass die Teleboer auch die kephallenischen Inseln bewohnten ergiebt sich daraus, dass Perelaos oder Pterelaos (vgl. not. 175) Sohn des Teleboas (Anaximandros bei Athen. XI. p. 498 C.) oder des Taphios, welcher der Bruder des Teleboas heisst (Apollod. II. 4, 5. Schol. Apollon. I, 747) oder Vater des Teleboas und Taphios (Sch. Apollon. l. l.) genannt wird. Vgl. Quaest. Homer. p. 87. Der dort erwähnte

auch von Perseus hergeleitet wurden [180]) [und den Athenekult der Kephallener].

Vom samischen Ankaios wird erzählt, er habe beim Pflanzen der Reben seine Sklaven hart zur Arbeit angehalten. Deshalb prophezeite einer von ihnen, ein Kreter [180]), Ankaios würde die Früchte nicht geniessen. Als nun Erndte war, heischte Ankaios einen Becher Weins und erinnerte, während er ihn ansetzte, den Sklaven an sein Wort. Aber während dieser noch erwiderte: *πολλὰ μεταξὺ πέλει κύλικος καὶ χείλεος ἄκρου*, kam ein Bote mit der Nachricht, ein gewaltiger Eber sei in den Feldern. Ankaios setzt schnell den Becher von den Lippen, eilt auf das Feld und findet durch den Eber seinen Tod. So sollen die Worte des Sklaven sprüchwörtlich geworden sein [181]). Ein jeder erinnert sich bei dieser Erzählung an den kalydonischen Eber, der in den Feldern des Oineus wüthete und bei sei-

---

Krieg des Amphitryon ging gegen die Taphier = Teleboer. Späterhin wird davon ausführlich gehandelt werden.

[180]) Sch. *χ*, 9. p. 539 Buttm. [Die eingeklammerten Worte sind später mit Bleistift zugesetzt.]

[181]) Aristoteles bei Sch. Od. l. l. Sch. Apollon. I, 188. Tzetz. Lycophr. 488. p. 643 sq. Müll. Zenob. V, 71. vgl. Meurs. zu Lycophr. 487. 489. p. 1252 sq. Müll. und besonders die weiteren Nachweisungen bei Leutsch zu Zenob. l. l. p. 148 sq. der irrthümlich mit Buttmann a. a. O. glaubt, dass Aristoteles dies Sprüchwort im *πέπλος* behandelt habe, während es ohne Zweifel in der Politie der Samier vorkam. s. Schneidewin Corp. paroem. gr. Tom. I. p. III. und in seinem Philologus. 1846. Heft I. p. 18. ad Heraclid. Polit. cp. X, 2. p. 72. — Eine eigne Abhandlung über den Ankaios hat C. Thirlwall im Philol. Mus. Vol. I. (Cambrid. 1832) p. 106—121 geliefert, wo er unsre Sage mit der von Attis, Borimos, Lytierses, Maneros u. a. zusammenstellt. Obgleich ich eigentlich in der Hauptsache von ihm abweiche, so ist doch hier nicht der Ort, näher darauf einzugehn. — vgl. die Sage von Kalchas bei Serv. z. Virg. Eclog. VI, 72 die wahrscheinlich aus Euphorion (frg. 46. Meineke) der obigen nachgebildet ist.

ner Jagd den Ankaios tödtete [182]). Dieser Ankaios wird freilich Sohn des Lykurgos aus Arkadien genannt [183]). Aber theils ist in den Nachrichten über die verschiedenen Personen dieses Namens, den pleuronischen, arkadischen und samischen, so viel Verwirrung, dass es fast unmöglich ist die älteste Form der mannigfaltigen Ueberlieferungen heraus zu finden, theils andrerseits werden dieselben Sagen von jedem der drei Ankaios berichtet [184]), so dass man wohl

---

[182]) Die Sache ist bekannt genug, als dass es des Nachweises von Stellen bedürfte. Bei Brandstäter a. a. O. p. 42 sqq. ist die Sage von der kalydonischen Eberjagd, wie überhaupt der mythische Theil der aitolischen Geschichte, so dürftig behandelt, dass sich eine dem Gegebenen gleichkommende Nachlese ohne Mühe halten liesse. Auch viele Irrthümer laufen mit unter; so ist z. B. p. 47 not. 179 das obige Sprüchwort („Eustath. p. 773, 60") fälschlich auf den Pleuronier Ankaios bezogen.

[183]) Apollod. I. 8, 2. vgl. III. 9, 2. Pherekydes beim Sch. Apollon. I, 188. (fr. 27 Sturz. 81 Müller). Pausan. VIII. 4, 10. 45, 2 u. 7.

[184]) Ankaios in Pleuron.

Theilnehmer an der Argonautenfahrt. Orph. Arg. 208 Herm.

Steuermann der Argo. Orph. Arg. 730. 1090. 1097. 1150. 1185. 1280.

Ankaios aus Arkadien.

Theilnehmer an der Argonautenfahrt. Apollon. Rhod. I, 164. 398. II, 118. Apollod. I. 9, 16. Pausan. VIII, 4, 10. Hygin. fb. 14. p. 47. Stav. Orph. Arg. 199.

Steuermann der Argo. Apollod. I, 9, 23. Heyne Obss. p. 81.

Vom Eber getödtet. Apollod. I. 8, 2. Pherekyd. bei Sch. Apollon. I, 188 u. Phavorin. Ἀγκ. (fr. 27 Sturz. 81 Müll.). Pausan. VIII. 4, 10. 45, 2 u. 7. Hygin. fb. 173. p. 289. Stav. Ovid. Met. VIII, 401. Hygin. fb. 248. p. 357.

Ankaios von Samos.

Theilnehmer an der Argonautenfahrt. Apollon. Rhod. I, 188. II, 865 sqq. Hygin. fb. 14. p. 47: Ancaeus alter, Neptuni filius matre Althaea Thestii (cf. not. 167) filia, ab Imbraso insula, quae Parthenia appellata est, nunc autem Samos dicitur. — Valer. Flac. Arg. I, 191. 377. 413.

annehmen darf, sie seien nur durch die Zerspaltung des Volksstammes, dem sie ursprünglich angehörten, getheilt worden oder man habe sie von dem pleuronischen Ankaios auf die andern übertragen. Jedenfalls, was hier die Hauptsache ist, wird eben auch der arkadische Ankaios in Aitolien vom Eber getödtet und war die Sage davon dort heimisch. Wie sehr sie an dem Geschlechte des Thestios haftete, zeigt auch die Sage von der Verwundung des Odysseus am Parnass durch einen Eber, als er sich zu seinem Grossvater Autolykos begeben hatte [185]). Ein Gleiches ist von dem Theil der Sage vom samischen Ankaios zu behaupten, nach welchem das obige Sprichwort entstand. Oineus „der Weinbauer" hatte beim Erndteopfer die Artemis übergangen, die erzürnt den Eber sandte, durch welchen Ankaios fiel [186]). Diese Sage ging mit nach Samos, wo Oineus an die Spitze der Genealogie trat und Ankaios, der Weinbauer [187]), zur Erndtezeit durch den Eber

---

Steuermann der Argo. Apollon. Rhod. II, 864 sqq. 1276. IV, 210. 1260. Schol. zu II, 866 (aus dem Genealogen Simonides). vgl. Valer. Flacc. V, 64.

Vom Eber getödtet. s. p. 239.

Es ist wohl nicht ohne Bedeutung, dass der Vorgänger der resp. Ancaei, Idmon durch einen Eber ums Leben kommt. Apoll. Rhod. II, 815 sqq. Herodor und Nymphis beim Schol. Ap. Rh. II, 815. (vgl. Sch. zu I, 139). Hygin. fb. 18. p. 62. Stav. fb. 14. p. 52. fb. 248. p. 357. Orph. v. 720 sqq. Apollod. I, 9, 23. Tzetz. Lyc. 890.

185) τ, 393 sq. Der Streit über die Unächtheit (Rochefort l'Odyssée d'Hom. Paris 1777. Tom. II. p. 378 bis 405. Nitzsch Anm. Bd. II. p. LIX sq. B. Thiersch Urgestalt der Odyssee. Königsberg 1821. p. 19—24. 92.) oder Aechtheit (Dugas-Montbel in Millins Annales encyclop. 1817. Tom. III. p. 21—67. W. Müller Homer. Vorschule. p. 110. not. 1. ed. II.) der Episode von der Verwundung am Parnass (τ, 395 sqq.) berührt theils unsre Verse nicht, theils würde er in der Sache nichts ändern.

186) Vgl. z. B. Apollod. I. 8, 2. Intpp. zu Hygin fb. 129. Brandstäter a. a. O. p. 27 sqq.

187) Der Wein spielt ja auch in der Odyssee eine grosse Rolle.

stirbt [188]). Und so wird es ein Zug, der Widerschein alter Stammsage sein, dass Odysseus zuerst von allen Freiern dem Antinoos einen Pfeil durch die Kehle schiesst in dem Augenblicke, da dieser den goldenen Becher aufhob und ihn schon, um zu trinken in den Händen hielt, an den Tod nicht denkend [189]). Ja, Dionysios Thrax leitete aus dieser Stelle der Odyssee jenes Sprichwort her [190]). Und es ist doch gerade der Kreter Odysseus, der den Antinoos tödtet.

Wenn wir alles zusammenfassen, die Angaben einer kephallenischen Kolonie nach Samos und die Uebereinstimmung in der Genealogie und Sage, so werden wir nicht zweifelhaft sein einen wirklichen verwandtschaftlichen Zusammenhang zwischen jener Insel und dem Theile des westlichen Griechenlands anzuerkennen, in welchem der eine Stamm der odysseischen Sage wurzelt, der andre sich verzweigt, und demgemäss die samische Sängerschule der Kreophylier, von der wir wissen, dass sie homerische Lieder besass, mit der Sage von Odysseus beschäftigt zu glauben [191]). Stesandros von Samos, der zuerst in Delphoi den Homer kitharodierte [192]), hub mit der Odyssee an [193]).

Odyss. bei den Kikonen (Od. IX, 45), beim Polyphem (Od. IX, 346 u. fg.), bei der Kirke (Od. X, 235). [mit Bleistift später zugefügte Anmkg.]

[188]) Hier bemerke ich noch Folgendes: Artemis καπροφάγος auf Samos verehrt, Suid. καπρ. — Eber an samischen Schiffaschnäbeln, Herod. III, 59. Phot. Lex. p. 498, 10 (Cratin. fr. 11 p. 9 Mein.). — Meleager einen Eber abfangend auf einer samischen Münze, Eckhel D. N. Tom. II. p. 56.

[189]) χ, 8 sqq.

[190]) Sch. Od. χ, 9. Zenob. V, 71.

[191]) Dazu würde sich sehr gut ihr Name passen (vgl. not. 131), wenn Welcker Episch. Cycl. p. 219 sq. ihn richtig durch Bratenfreund übersetzt hat. Düntzer Homer u. d. epische Kykl. p. 4 not. hält für die ursprüngliche Form Κλεόφυλος (vgl. κλέα ἀνδρῶν) d. i. Sagenfreund. Keil Spec. Onomat. Gr. p. 70 leitet den Namen von χρέων u. φύλη = Φύλαρχος.

[192]) Timomach. bei Athen. XIV. p. 638 A.

[193]) Bei der Begründung davon (Quaest. Homer. p. 72 sq.) „Nam

Dichtkunst muss seit sehr frühen Zeiten auf Samos geblüht haben. Dies zeigen ausser den Nachrichten über die Kreophylier Asios der Genealoge, Simonides der Iambogroph, Pythagoras mit seiner musikalischen Bildung. Samos war das Vaterland des Kyklographen Dionys [194] (der den Homer zum Zeitgenossen des thebischen und troischen Krieges machte und wohl nicht allein deshalb, weil es schien dass der Dichter nur als Zeitgenosse die Ereignisse so bestimmt und einzeln habe erfahren und so anschaulich berichten können [195], sondern weil mit dem Alter Homers das des Kreophylos wuchs) und des Duris, den wir mehrfach in Rücksicht auf die Sage von Odysseus erwähnt finden. Es war ein übelangewandter Patriotismus, der ihn bewog, das Sprüchwort über Eurybatos von Eurybates dem Gefährten des Odysseus [196] abzuleiten [197] und die Penelope zur Mutter des Pan von allen Freiern zu machen [198].

[199] Zu diesem verwandtschaftlichen Interesse, welches die Odysseussage für die Samier hatte, kommt noch ein anderes von nicht geringerem Belang. Abgesehen nämlich davon, dass die Samier sehr kühne und unternehmende See-

---

Ulixis fabula propius quam Achillis ad Delphos pertinebat," hätte ich lieber ad Samios schreiben sollen.

[194]) Ueber ihn Welcker Ep. Cycl. p. 75 sqq.

[195]) Welcker p. 203.

[196]) *B*, 184. *τ*, 247.

[197]) *ἐν δ' τῶν περὶ Ἀγαθοκλέα* bei Suid. *Εὐρύβατος* (fr. XL Hulleman). vgl. G. Eckertz de Duride Samio. Bonn 1842. 8. p. 2 sq. — Ueber das Sprüchwort handeln Marx zu Ephor. frgm. 100. p. 207. v. Leutsch zu Diogen. IV, 76. p. 243. vgl. Eustath. p. 1864, 11 sqq.

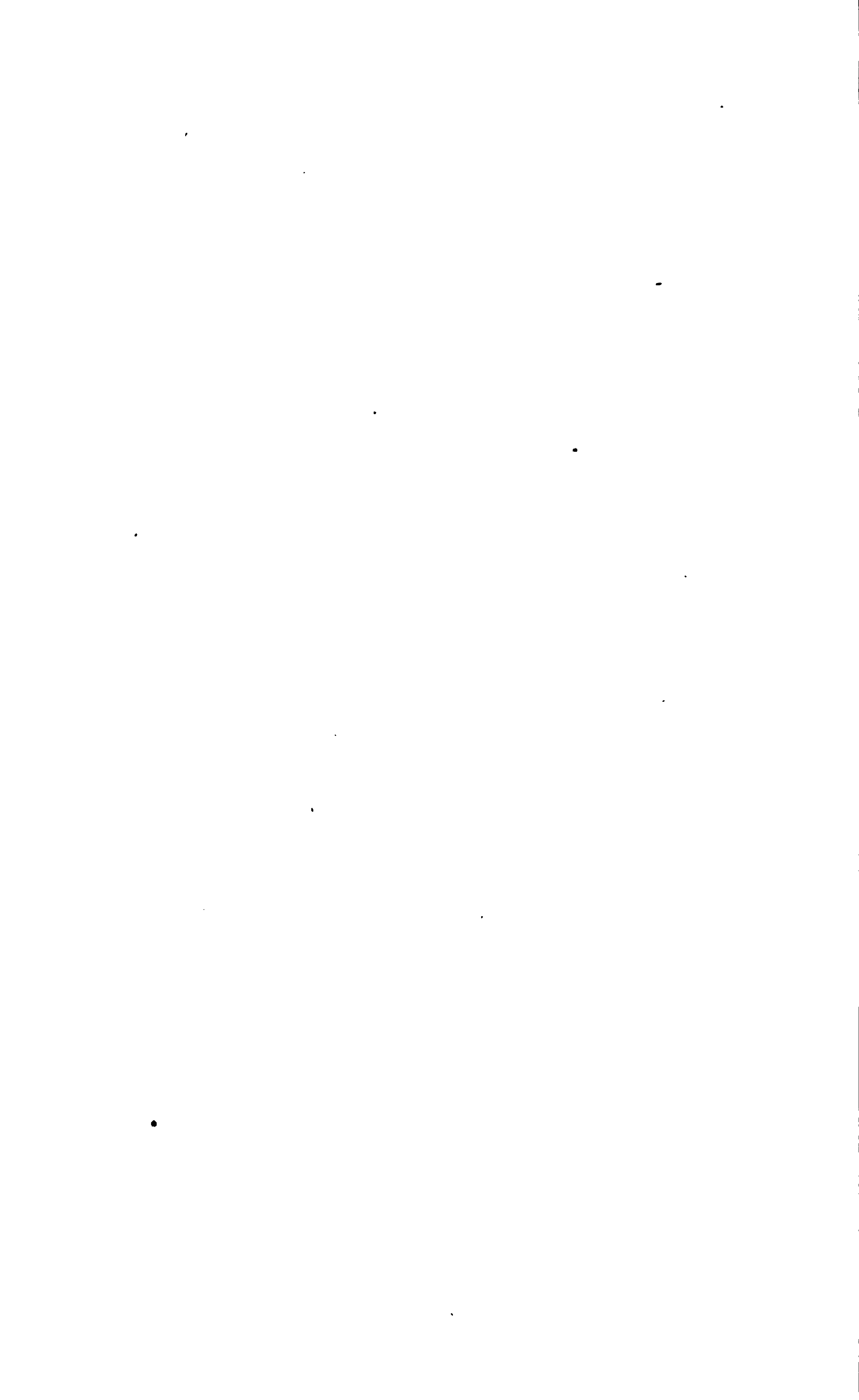
[198]) Duris bei Tzetz. Lycophr. 772. vgl. Sch. Theocrit. VII, 109. Nonni narr. ad Greg. invect. I, 40. p. 141. (bei Westermann Mythogr. p. 381, 6.) Quaest. Homer. p. 49. not. 114.

[199]) [Dieser Schluss, welcher in der Habilitationsschrift fehlt, ist aus einer andern Ueberarbeitung dieses Gegenstandes, wie sie sich in dem Collegienheft Lauers über die Odysseussage findet, von uns entlehnt worden. Anmerk. d. Herausgeber.]

fahrer waren (schon vor der 35. Olympiade, also vor 640 vor Christi Geburt kam, wie Herodot IV, 152 erzählt, der Samier Kolaios durch einen Ostwind verschlagen über die Säulen des Herakles hinaus), musste die Odyssee auf Samos wegen der dortigen religiösen Verhältnisse den ungetheiltesten Beifall finden. [Athene (Seefahrt, Gorgyra und Deikterion), Here (Ehe) Heräen]. Welche Lieder konnten die Feste der Athene besser verherrlichen als die von der Irrfahrt des Odysseus, des Helden, dem jene Göttin ja wie eine Mutter zugethan war? Und welche Lieder hätten an den Heräen auf Samos eine passendere Stelle gefunden, als diejenigen, welche der Penelope Keuschheit und eheliche Treue feiern, in denen wir häusliches, eheliches Glück den Angriffen wilder, üppiger Männer ausgesetzt, aber aus diesen Angriffen, nachdem es eine zwanzigjährige Probe ohne Wanken bestanden hat, siegreich hervorgehen sehen? — Und thun wir einen kleinen Schritt weiter. Gerade Samos gegenüber lag das Vorgebirge Mykale. Hier war es, wo um den grossen Tempel des Poseidon Helikonios sich alle Ionier zu dem grossen Bundesfeste der Panionia vereinigten und in gemeinsamer Feier das Andenken ihrer gemeinsamen Abstammung wach erhielten. Ihr ganzes Leben war auf Schifffahrt begründet, der Gott des Meeres ihrer aller Gott. Und wo hätte die Macht dieses Gottes, das Gewicht seines Zornes glänzender sich offenbaren können, als in der Odyssee, die ja auch so lieblich und anziehend alle Schrecken des Seelebens schildert! Ich frage nochmals, wo konnte die Odyssee mehr Anklang finden, als auf Samos und auf Mykale?

II.

Homerische Studien.



I.

Ueber die Volkssage vom Odysseus.

Die Sage lässt den Odysseus bekanntlich auf Ithaka heimisch sein. Soweit es uns möglich ist in die so dunklen Anfänge der griechischen Geschichte zurückzugehen, begegnet uns in Ithaka ein alter Volksstamm, den wir zu den Urbewohnern von Hellas zählen müssen. Es sind die Leleger. Aristoteles bei Strabo VII. p. 322 sagt nämlich, dass der Autochthone Lelex im westlichen Akarnanien gewohnt und einen Enkel Teleboas gehabt habe, von welchem die Teleboer stammten. Als Sohn[1]) oder Neffe[2]) oder Vater[3]) dieses Teleboas, was in der Sage auf eins hinauskommt, wird nun Perelaus[4]) genannt, von dessen 3 Söhnen wiederum die Insel Ithaka, der Berg auf ihr Neriton und der ithakesische Ort Polyktorion ihren Namen haben sollen (Akusilaos bei Schol. Od. ϱ, 207. Acus. fragm. 24. St.).

Diese Leleger sind als ein griechisches Urvolk zu betrachten, welches von Hellas aus auf die Inseln des aigaiischen Meeres und weiter auf die kleinasiatische Küste über-

---

[1]) Anaximandros bei Athen. XI. 498 C.
[2]) Apollod. II, 4, 5. Schol. Apoll. Rh. I, 747.
[3]) Sch. Apoll. Rh. I, 747.
[4]) Schol. Od. δ, 207.

ging[5]). Nach Euboia z. B. kamen sie wahrscheinlich von Boiotien aus, nach Samos von der dem Odysseus unterthänigen Insel Same, wie ausdrücklich angegeben wird. Diese Uebersiedelungen müssen lange vor dem troischen Kriege stattgefunden haben, da in demselben schon Leleger auf Seite der Troer kämpfen[6]) und die Sage von der Unterjochung der Insel-Leleger durch Minos erzählt[7]). Durch Unterwerfung dieser Leleger und der mit ihnen verbündeten sowie durch gleiche Lebensart verbrüderten Karer soll Minos das Meer von ihren Seeräubereien befreit und jene viel gerühmte Seeherrschaft gewonnen haben[8]).

Als kühne Seefahrer zeigen sich also die Leleger durch ihre Ausbreitung auf den Inseln vom Festlande aus und durch ihren Konflikt mit Minos.

Homer erwähnt die Leleger und Taphier, aber nicht die Teleboer. Aber diese sind mit den Taphiern dieselben, da Taphios Bruder des Teleboas heisst[9]). Diese Taphier offenbaren bei Homer ganz den Charakter, den wir vorher den Lelegern, ihren Verwandten, vindiciert haben. Φιλήρετμοι (α, 181) heissen sie, die über das dunkle Meer zu fremdredenden Männern nach Temese[10]) schiffen, um Kupfer gegen Eisen einzutauschen (α, 180 sqq.). Daneben sind sie Seeräuber und Sklavenhändler. Eumaios hatte von ihnen den Mesaulios (ξ, 452) und des Eumaios Vater ein phöni-

---

[5]) Vergl. Soldan im Rhein. Mus. 1835. p. 89—127.

[6]) Hom. Il. Κ, 429. Υ, 96. Φ, 86.

[7]) Soldan l. l.

[8]) Herod. I. 171. Thucyd. I. 4. Soldan l. l. p. 120.

[9]) Auch Sohn des Poseidon, Apollod. II. 4, 5, welcher diesem Volke den Namen der Teleboer gab.

[10]) Wohl nicht das italische (Strabo I, 6. VI, 255. Sch. Od. α, 184. Eustath. Od. p. 1409, 1. Millin Mineral. 79 sqq. u. a.), sondern das kyprische (Nitzsch Anm. I. p. 36. Engel Kypros I, 149 sq. vgl. 45 sqq.).

zisches Mädchen, welches sie aus Sidon geraubt hatten, gekauft (*o*, 427 vgl. Strabo VII, p. 321. X, p. 459. Eustath. Od. p. 1396, 2.).

Die Taphier wohnten auf den dicht neben Ithaka gelegenen und nach ihnen benannten Inseln, nicht verschieden von den Lelegern und Teleboern, die wir anderweitig als die Bewohner jener Gegenden kennen gelernt haben.

Nach allem diesen haben wir uns die Leleger d. h. hier in specie die Bewohner von Ithaka, als eine Art Vikinger zu denken, die in kühnen, unternehmenden Fahrten über die See zogen, bald zum Handel bald zum Raub. Bei einem solchen Leben, gleich dem, welches die Normänner des Mittelalters führten, konnte es nicht an Abenteuern mancherlei Art fehlen; Schiffbruch leiden, heftige Stürme bestehen, verschlagen werden, in unbekannte, entfernte Länder kommen; und diese Abenteuer wiederum von Munde zu Munde getragen, vergrössert, ausgeschmückt und mit anderen zu einem Ganzen verbunden, mussten sich nach und nach zu allerlei unterhaltenden Schiffersagen gestalten, mit denen sich die kühnen Seefahrer, wenn der Winter sie zu Lande hielt, die lange Zeit verkürzten. — In einem solchen Leben, in solchen Verhältnissen haben wir den Ursprung unserer Sage zu suchen. Die Abenteuer des Odysseus sind die Abenteuer des Volkes, dem er angehört; es sind die Schicksale lelegischer Vikinger vergrössert und verschönert durch das Interesse an ihnen und eine reizbare Phantasie.

In dieser Hinsicht kann und muss man sagen, dass Odysseus eine historische Person sei, seine Sage auf einer historischen Grundlage beruhe. Ob Odysseus einst wirklich gelebt, König von Ithaka gewesen, eine Frau Penelope und einen Sohn Telemach gehabt habe, das sind für uns Fragen von ganz untergeordneter Bedeutung, deren bejahende oder verneinende Antwort uns völlig gleichgültig sein kann. Die

Bedeutung, die Odysseus für uns hat, hat er inwiefern an ihm der Charakter des Volkes, das sein Bild schuf, objectiviert ist, in seinen Leiden und Freuden, seinen Kämpfen und Mühen die äusseren Lebensverhältnisse und die Seelenempfindungen eben jenes Volkes niedergelegt sind.

Ich komme zu einer andern Frage. Die Annahme, dafs Odysseus auf Ithaka heimisch gewesen, kann nur von Bewohnern dieses Landes oder solchen ausgegangen sein, die ein specielles Interesse dabei hatten, ihm gerade Ithaka zum Vaterlande anzuweisen. Hier entsteht nun eben die Frage: haben die ithakesischen Leleger selbstständig den Odysseus geschaffen oder aber kannten sie ihn schon, als sie sich auf Ithaka ansiedelten und haben sie ihn dort nur lokalisiert und seine Sage den veränderten Verhältnissen angepasst? Mit anderen Worten: ist Odysseus ein ithakesisch-lelegischer, oder ein allgemein lelegischer, wohl gar allgemein griechischer Heros? Diese Frage ist sehr wichtig. Sehen wir daher zu, ob und wie wir den Odysseus bei den übrigen Stämmen finden.

Bei den Eurytanen (in Aitolien) befand sich ein Orakel des Odysseus[11]). Zu Trampya am Lakmon-Gebirge wurden ihm göttliche Ehren erwiesen. (Tzetz. Lyc. 800.) In Lakonien hatte er ein ἡρῷον (Plut. Q. Gr. 48); desgleichen in Tarent, welches vom Peloponnes aus kolonisiert war[12]). In Boiotien sollte nach einer Sage Odysseus geboren und bei Alalkomenai von seiner Mutter ausgesetzt worden sein[13]). Um uns zu überzeugen, dass diese Verhältnisse nicht erst aus der homerischen Dichtung in das Leben übergegangen

---

[11]) Aristoteles u. Nikandros bei Tzetz. Lycophr. 799.

[12]) Aristot. mirab. ausc. 114. Lorentz de rebus sacris Tarent. pag. 17.

[13]) Lycophr. Cass. 786. ibiq. Scholl. Istros in schol. Venet. Ψ, 783.

sind, wollen wir uns nicht bloss erinnern, dass die innig mit Odysseus verbundene Penelope eben sowohl mit ihrem Vater Ikarios nach Sparta, als nach Akarnanien und Ithaka gesetzt wird, sondern auch einen Blick nach Italien werfen.

Hierhin müssen seit den frühesten Zeiten Kolonisationen oder Wanderungen von Griechenland aus stattgefunden haben, worauf schon die Sagen von Oinotros und Peuketios gehen [14]). Teleboer werden geradezu als Bewohner von Capreae genannt [15]). In der Bucht von Hipponion liegen die ithakesischen Inseln mit der Warte des Odysseus. (Plin. H. N. III, 13.) Fast keine irgend bemerkenswerthe Stadt in Unteritalien ist ohne eine Sage von Odysseus. Es würde zu weit führen, wollte ich hier auf Einzelnheiten eingehen, ich verweise auf Klausen Aen. und die Penaten, Bd. II, S. 1129—1154 und begnüge mich nur auf den allgemeinen Charakter aufmerksam zu machen, den Odysseus in diesen italischen Lokalen gehabt hat. Er ist ein vorherschend agrarischer, idyllischer, ländlicher, der somit von dem Heldenhaften des homerischen Odysseus bedeutend abweicht. Annehmen, dass Odysseus einst in Italien (wo wegen der reichen Weide und Felder die dorthin übergesiedelten Leleger von Krieg und Schifffahrt ab- und zu Viehzucht und Ackerbau hingezogen wurden), diesen agrarischen Charakter gewonnen und sich mit einem in Italien schon vorhandenen, ihm ähnlichen Heroen vermischt und verbreitet habe, würde nur einen Theil der in Italien vorhandenen Sagenformationen erklären, keinesweges aber alle, schon deshalb nicht, weil nicht alle hellenischen Bewohner Unteritaliens dem Lelegerstamme angehörten. Vielmehr kommt man bei Berücksichtigung aller Einzelnheiten zu der Ueberzeugung, dass

---

[14]) Pausan. VIII, 3, 5. Strabo VI, 253 sqq.
[15]) Virg. Aen. VII, 734 sq. Tacit. Annal. IV, 67.

dem italischen und ithakesischen Charakter des Odysseus ein dritter zu Grunde liege, der beide Richtungen in sich vereinigt habe. Wir haben von einer Sage, in welcher dieser vermittelnde Charakter des Odysseus geherrscht hat, keine volle Kenntniss; sie muss in die fernste Urzeit zurückgehen. Der ithakesische ist in die epische Poesie aufgenommen und durch dieselbe verklärt; der agrarische ist theils an Einzelnheiten im Homer, theils in Sagenspuren des westlichen Griechenlands, theils endlich in Trümmern der italischen Sagen zu erkennen. Als Kriegs- und Seehelden steht ihm Athene, als agrarischem Hermes zur Seite. Einzelne Spuren des agrarischen Odysseus finden sich auch im Homer. Vor der Hand geht uns derselbe jedoch nichts weiter an, sondern nur der heldenhafte, ithakesische, von dem ich sagte, dass er in die epische Poesie und namentlich in die homerische aufgenommen worden sei.

Aus dem Vorhergehenden ersahen wir also, dass Odysseus kein ausschliesslich ithakesischer Held gewesen sei, sondern ein in Griechenland allgemein gekannter und zwar nicht blos bei den Lelegern. Denn die Leleger waren eben nur ein Volksstamm, von dem sich die übrigen Bewohner Griechenlands z. B. die Pelasger nicht mehr unterschieden als etwa die Sachsen von den Franken. Sie hatten einerlei Religion und Sprache bei verschiedener Lebensart. Leleger sind vorherrschend Diener des Poseidon, Schiffer; die Pelasger (*πέλω, ἄϱγος*) Bewohner der Ebene, Ackerbauer, Diener der Götter der Fruchtbarkeit. Demnach musste auch der beiden gemeinsame Odysseus bei jedem von ihnen seinen eigenthümlichen Charakter haben d. h. bei den Ackerbau treibenden Pelasgern einen agrarischen, bei den seeräuberischen Lelegern einen heldenhaften. Um es durch ein Beispiel anschaulich zu machen: Pan war bekanntlich der Heerden- und Weidengott, den vor Allem die pelasgischen Ar-

kadier verehrten. Was ging er die auf der See sich tummelnden Leleger an? Die Sage also, nach welcher Pan ein Sohn des Odysseus und der Penelope war, kann nur entweder von den Pelasgern ausgegangen oder erhalten sein, während die Leleger sie gar nicht schaffen konnten oder, wenn sie sie von Alters her kannten, bei ihrer veränderten Lebensart und bei dem dieser gemäss umgebildeten Charakter des Odysseus sie vergessen, wenigstens ganz zur Seite liegen lassen mussten.

Es ist möglich, dass, wenn wir diese Richtung, in die uns die Abstammung des Pan von Odysseus und Penelope führte, weiter verfolgten, wir mit Odysseus und Penelope aus dem Bereiche der Heroenwelt in das der Götter gelangten. Aber dergleichen Untersuchungen sind zumal bei so wenig Material ausserordentlich intrikat und namentlich halte ich auch einen sofortigen Schluss aus derartigen gleichen Verhältnissen von Helden auf die ursprüngliche Göttlichkeit dieser Helden für eine Uebereilung, vor der man sich gewaltig hüten muss. So gut man das Göttliche ins Heroische und dann ins Menschliche niederschlagen konnte, ebenso gut konnte man Menschliches zuerst ins Heroische und weiter ins Göttliche hinaufheben. Uns geht hier überdies jener pelasgisch-agrarische Odysseus nichts an, sondern nur der Odysseus der lelegischen Vikinger. Und dieser Odysseus ist erst auf Ithaka aus jenem kühnen Seeräuberleben, aus jenen verwegenen Kämpfen mit den Wellen und Stürmen des Meeres hervorgegangen und hat als solcher nichts mehr mit Pan und dem pelasgischen Odysseus zu schaffen.

Dass die Ausbildung des primitiven Odysseus zu seinem ithakesischen Charakter, angeregt durch die lelegische Lebensart, nur durch Sänger ausgeführt werden konnte, ist eine Sache, die sich von selbst versteht. Sagen und Sänger gehören zusammen, die einen sind nicht ohne den andern.

Es ist damit wie mit den grossen Königen, die immer ihre grossen Diener fanden. Sind Verhältnisse der Art, dass sie Sagen erzeugen, so begeistern sie auch Leute, welche diese Sagen in ein Lied bringen.

Wenn also die ithakesische Sage von Odysseus mit Nothwendigkeit Sänger und eine Darstellung in Liedern voraussetzt, so muss sich unsere Betrachtung ferner zu folgenden zwei Fragen wenden:

1) Sind jene ithakesischen Lieder unsere jetzigen Homerischen? oder
2) Haben sich die Homerischen aus älteren ithakesischen hervorgebildet? und wenn dies letztere der Fall ist, wo ist diese Hervorbildung geschehen?

I. Die erste Frage wird der mit Ja zu beantworten geneigt sein, der aus dem Studium der ältesten griechischen Poesie gelernt hat, dass in jenen früheren Zeiten von den bezüglichen Dichtern, wenn auch nicht ausschliesslich, doch bei weitem in den meisten Fällen stammeigenthümliche Stoffe gewählt wurden, dergestalt, dass man aus dem Stoff eines Gedichts mit einiger Sicherheit auf das Vaterland des Gedichtes schliessen kann. Wer, wird man deshalb fragen, konnte veranlasst werden die ithakesische Sage zu besingen, wenn nicht ein ithakesischer Dichter oder ein Dichter eines Stammes, der mit Ithaka in inniger Beziehung stand? Die Alten scheinen selbst derartige Schlüsse gemacht zu haben, da sie unter andern auch Ithaka als Homers Vaterland angeben und ihn zum Sohn des Telemach und entweder der Epikaste, Nestors Tochter, oder einer von Phoinikern geraubten Ithakesierin machten (Hesiod. et Hom. ag. p. 314 ed. II. Göttl.). Der Dichter Hermesianax aus Kolophon gab dieser Meinung in seinen Elegien eine sehr anmuthige Wendung:

„Er der erhabne Homer, um der schönen Penelope willen
Pries er in seinem Gesang Ithakas magres Gefild,

Vieles erlitt er um sie und wohnt in dem winzigen Eiland
Weit von des Heimathsland stattlichen Fluren entfernt.
Und um Ikarios Kind und Amyklas Volk und um Sparta
Klagend, berührt sein Gesang eigene Leiden nur stets."

In neuerer Zeit hat zuerst wieder Jac. Bryant (Abhandl. vom troian. Kriege, aus dem Engl. Lond. 1794. 4. von Nöhden. Braunschweig 1797. 8.) die Ansicht geltend gemacht, dass Homer aus Ithaka gewesen und in den Schicksalen des Odysseus seine eignen dargestellt habe, dann auch Lechevalier in einer Schrift: Ulysse-Homère ou du véritable auteur de l'Iliade et de l'Odyssée par Const. Koliades. Paris 1829, von der man aber nicht weiss, ob sie im Scherz oder Ernst gemeint ist. — Kein geringes Gewicht wird bei dieser Untersuchung auf den Umstand gelegt, dass die in der Odysse gegebene Beschreibung von Ithaka durchaus mit dem faktischen, noch jetzt zu erkennenden Zustande dieser Insel übereinstimme. Und dies Argument ist nicht unerheblich. Wenn man auch über Sir William Gell lachen muss, der auf dem heutigen Ithaka noch die Pfosten vom Bette des Odysseus aufgefunden zu haben meinte, so kann man doch nicht umhin zuzugeben, dass die homerische Beschreibung von Ithaka überraschend mit der Wirklichkeit übereinstimmt vergl. Fr. Thiersch Briefe aus Griechenland (Morgenbl. 1832 Octob. No. 242 sq.). Diese Erscheinung setzt nothwendig Bekanntschaft des Dichters mit dem von ihm beschriebenen Lokale voraus. Aber es ist eben die Frage, ob aus diesen beiden Argumenten, Genauigkeit der Beschreibung und stammthümlichem Interesse, zu folgern ist, dass der Dichter unserer Odyssee ein Ithakesier gewesen und unsere Odysseuslieder ithakesische seien? Ich muss mich dawider erklären, denn

1) kann man die Treue der Lokalschilderung sich so erklären, wie die Alten es thaten: Homer sei auf seiner

Reise auch nach Ithaka gekommen; oder aber so, dass man sagt, man habe die Lokalbeschreibung getreu aus älteren Liedern in die homerischen hinübergenommen. Man hatte keinen Grund sie zu verändern, um so weniger, da man die Sage mit ihren Lokalen als durchaus auf der Wirklichkeit beruhend ansah;

2) das Stammthümliche an der Odysseussage, welches allerdings bei den Verfassern der Odyssee vorausgesetzt werden muss, darf man doch nicht einseitig auf Bewohner von Ithaka selbst beschränken, sondern muss es auch für diejenigen in Anspruch nehmen, welche mit der Heimat des Odysseus Zusammenhang hatten, von ihr ausgegangen waren und demzufolge auch die Sage mitgenommen hatten.

Mehr aber noch als die Unzulänglichkeit der beiden eben widerlegten Argumente spricht wider die Annahme, dass unsere Odysseischen Lieder die alten ithakesischen seien, folgendes:

1) ist es allgemeine Behauptung des Alterthums, dass unsere Ilias und Odyssee an den Küsten Kleinasiens entstanden seien;

2) ist es wenig wahrscheinlich, dass man bereits in jenem westlichen Theile Griechenlands eine Verknüpfung der Odyssee mit dem troischen Kriege sollte vorgenommen haben; eine solche ist dagegen natürlich an der asiatischen Küste, wo durch Verhältnisse, die ich hier nicht näher erörtern mag, sich die Sage vom troischen Kriege neugestaltet, verbreitet und grosses Ansehn erworben hatte;

3) kommen in der Odyssee Stoffe und Ansichten vor, die nicht auf Ithaka und nicht auf die Zeit passen, in welche die ithakesischen Lieder zu verlegen sind z. B.

Spuren einer Kenntniss des nördlichen Europa [vgl. den Aufsatz darüber S. 293 fgg.];

4) zeigt unsere Odyssee in allen ihren Verhältnissen einen durchgehend civilisierten und zwar ionischen Charakter, wie er bei den westgriechischen Seeleuten nimmermehr kann angenommen werden, sondern nur bei Ioniern der asiatischen Küste.

II. Hieraus folgt nun weiter als Antwort auf den ersten Theil der zweiten Frage, dass unsere homerischen Lieder sich aus ältern ithakesischen hervorgebildet haben. Auch über das „Wie“ habe ich schon einiges angedeutet und es bleibt uns nur zu betrachten übrig, wo diese Fortbildung der älteren Lieder zu den homerischen stattgefunden habe. Diese Frage erhält von zwei Seiten her ihre Beantwortung 1) von der Geschichte der homerischen Poesie überhaupt und 2) von der Geschichte der Odysseussage.

Jedermann weiss, dass wir weder über den Verfasser, noch über das Vaterland, noch über das Zeitalter der homerischen Gedichte genauer unterrichtet sind. Aus der fast erdrückenden Masse dessen, was hierüber überliefert wird, steht jedoch folgendes als historisch fest:

1) dass die homerischen Gedichte an Kleinasiens Küste entstanden, mündlich zuerst durch Sänger, dann durch Rhapsoden (Sager) fortgepflanzt und nach Hellas übersiedelt wurden;

2) dass diese Gedichte nicht von einem, sondern von mehreren Verfassern herrühren und zwar solchen Dichtern, die unter sich zu gemeinschaftlicher Kunstübung als Dichter und Sänger in eine durch einen gemeinsamen Kult vereinigte Innung verbunden waren.

Wir kennen mit Sicherheit zwei solcher Sängerinnungen, von welchen beiden wir wissen, dass sie mit homerischer

Poesie beschäftigt waren, also dieselbe dichtend und vortragend. Es sind dies die beiden Sängergeschlechter der Homeriden auf Chios und der Kreophylier auf Samos[16]).

---

[16]) [Es schliessen sich in dem Manuscript hier die Betrachtungen über die Homeriden und Kreophylier an, wie sie bereits in der Geschichte der homerischen Poesie Seite 216 bis Seite 244 enthalten sind.] Anm. d. Herausg.

II.

Der homerische Charakter des Odysseus.

Es ist bereits im vorigen Abschnitt bemerkt worden, dass die alten ithakesischen Lieder zu unsern homerischen umgebildet seien. Neue Verhältnisse hatten sich nach den grossen Wanderungen an der kleinasiatischen Küste gebildet; die Sitten waren andere, in dem mannigfaltigen Zufluss von Menschen und dem durch Handel und Gewerbe bald entstehenden Reichthum civilisierter geworden; kein solches Seeräuberleben, wie es vordem die alten kephallenischen Vikinger geführt hatten, fand in dem neu organisierten Leben eine Stelle. Es bildete sich vielmehr jenes ionische Leben aus, welches an Leichtigkeit und Anmuth, Beweglichkeit und Reiz so günstig und ungünstig vor dem der übrigen griechischen Stämme sich auszeichnet und auch in unserer Odyssee sich abspiegelt. Diesem Leben, seinen Vorstellungen, Ideen, Empfindungen, seinem Ringen und Streben mussten die alten Odysseuslieder konform gemacht werden und vor allen Dingen ihr Held selbst.

Wir können uns wohl ein gewisses Bild von dem alten Odysseus machen, aber sicheres ist über ihn wenig, fast nichts zu sagen. Der homerische dagegen liegt uns vor; suchen wir ihn in wenigen Umrissen zu zeichnen.

Odysseus ist in seiner Weise Ideal eines griechischen Charakters. Wie uns in Achill die jugendlich sprühende Thatkraft, die Jugend mit all ihren Vorzügen und Fehlern in wundervoller Persönlichkeit entgegentritt, so in Odysseus das Bild eines Mannes, der eben nach allen Seiten hin ein vollendeter Mann ist nach griechischen Begriffen. Achill ist das jugendlich-körperliche Ideal; der schönste aller Achaier, die vor Troja zogen; Odysseus ist das männlich-geistige Ideal, der klügste aller Achaier. Natürlich kann beides nicht einseitig gedacht werden. Wie die Griechen sich keine geistige Vollkommenheit denken konnten ohne eine entsprechende körperliche, so erscheint Odysseus auch in Bezug auf körperliche Vorzüge bei Homer als einer der besten. Er ist kleiner als Agamemnon, aber breiter an Schultern und Brust. Als er die Reihen der Männer mustert, vergleicht Priamos ihn mit einem dickwolligen Widder, der die grosse Heerde durchwandelt. Stehend überragt ihn Menelaos mit seinen mächtigen Schultern; aber sitzend ist Odysseus grösser Γ, 191 sqq. Man sieht Brust und Kopf ist bei ihm vorwiegend ausgebildet, die Füsse sind kurz. So hat ihn auch die bildende Kunst dargestellt. Dieser Bau macht ihn vorzüglich geschickt zum Ringen und Laufen. Von seiner Kunst im Ringen erwähnt Homer zwei Beispiele: einmal wie er auf Lesbos den Philomeleides gewaltig niederwarf (δ, 341 sqq.) dass alle Achaier sich freuten, alsdann bei dem Leichenspiele des Patroklos. Hier rang er mit dem grossen Telamonier Aias. Mit den Armen sich umfassend standen sie wie zwei Dachsparren, der Rücken knirscht, Schweiss troff herab, blutrothe Striemen liefen an Seite und Schultern herab, beide Helden nach dem Siege begierig, doch keiner im Stande den andern niederzuwerfen. Da machte Aias den Vorschlag, sie wollten einander aufheben und hob den Odysseus in die Höhe, aber dieser schlug ihn in die Knie-

kehle, dass er niederstürzte, Odysseus auf ihn. Als nun Odysseus den Aias emporzuheben versuchte, bewegte er diesen Koloss nur ein wenig von der Erde; dafür aber stellte er ihm ein Bein, dass sie beide neben einander hinfielen und voll Staubes wurden. Achill endigte den Kampf, indem er beiden den Sieg zuschrieb und gleiche Preise gab (Ψ, 708 sqq.). — Von seiner Fertigkeit im Laufen legte Odysseus gleich nach seinem Ringkampf mit dem Telamonier Aias die Probe ab. Er läuft mit dem andern Aias, Sohn des Oileus, und dem jungen Antilochos, Nestors Sohn. Aias war berühmt und vor allen ausgezeichnet wegen seines Laufens; aber bei dieser Probe stand Odysseus ihm nicht nach, dem voranlaufenden Aias folgte er so dicht, dass er in dessen Fussstapfen trat, noch ehe der aufgewirbelte Staub in sie zurückgefallen war, und dass sein Athem die Schulter des Aias berührte. Alle Achaier jauchzten dem siegbegierigen Odysseus zu. Bei der letzten Biegung flehte er zur Athene, dass sie ihm helfe. Und sie machte ihm seine Glieder, Füsse und Hände leicht, den Aias aber liess sie kurz vor dem Ziele ausgleiten, so dass Odysseus ihm zuvorkam und den Sieg davon trug. „Wahrlich, sagte da Aias, mir hat die Göttin die Füsse verstrickt, die auch zuvor wie eine Mutter dem Odysseus beistand und half.“ — Wie Odysseus im Ringkampfe mit Kraft die Klugheit verbindet, so im Wettlaufe mit seiner Schnelligkeit die Frömmigkeit. Dies sind äusserlich die drei Hauptzüge des odysseischen Charakters. Eine grosse körperliche Kraft und Tüchtigkeit, die er erhöht durch seine Klugheit, seine geistige Gewandtheit, die er noch weiter erhöht durch seine Frömmigkeit, welche ihn des Beistandes der Götter versichert. Im Besitze dieser drei Eigenschaften ist er denn auch im Stande alles zu besiegen, ist er mächtiger als Aias, als der riesige Polyphem, vermag er mehr als Achill oder irgend ein Anderer, setzt er alles durch, erobert Troja, er-

duldet und besiegt die Leiden und Gefahren einer zehnjährigen Irrfahrt, erobert er sich Weib und Haus aus den Händen so vieler übermüthiger. Freier wieder. Aus diesem Kampfe mit den Freiern, wo er mit jedem Bogenschuss Einen niederstreckt, zeigt sich auch, dass er zu den Phaieken die Wahrheit geredet, als er sagte: den Philoktet ausgenommen sei er von allen jetzt lebenden Menschen der beste Bogenschütze.

Man hört wohl dem Odysseus den Vorwurf geringen Muthes machen, weil man ihn mehrmals fliehen sieht. Indess nicht bloss nach griechischen Begriffen, sondern auch nach denen der allgemeinen gesunden Vernunft, wie Jamblich Vit. Pyth. cp. 30 ganz recht bemerkt, ist das die wahre Tapferkeit, dass man wisse, wann und wo man fliehen und wann und wo man ausdauern soll. Das hat noch niemals für einen bewundernswerthen Muth gegolten, sich einer Gefahr entgegenzustellen, die nothwendig und ohne allen Nutzen unsern unvermeidlichen Untergang herbeiführen muss. Sagt doch Agamemnon selbst (Ξ, 80. 81.).

Nicht ja Tadel verdient's der Gefahr zu entrinnen, auch Nacht's nicht,
Besser wer fliehend entging der Gefahr, als wen sie ereilet.

Ich habe dies blos beiläufig bemerken wollen, weil ich weiss, dass Viele unrichtige Vorstellungen, die sie sich nach einigen Vorgängen der Ilias gebildet haben, in die Odyssee hineintragen, die doch mehr als ausreichende Beläge von dem unverwüstlichen Muthe des Odysseus giebt. Aber ich musste einen möglichen Vorwurf zurückweisen, weil er gegen die homerische Schilderung und Odysseus auch in Bezug auf seine Tapferkeit und seinen Muth Ideal ist. Nur freilich ist diese Tapferkeit, dieser Muth ganz andrer Art, als in Achill und Aias. Achill treibt, ich möchte sagen, mit einer gewissen Genialität, mit jugendlicher Kraft und Energie alles vor sich her, was ihm zu widerstehen wagt. Er ist der

Unwiderstehliche. Aias ist der Widerstehende. Wo er einmal steht, da bleibt er stehen. Er ist nicht hitzig zum Angriff, zum Vordringen. Mit der Wucht und riesigen Kraft seines Körpers leistet er gewaltigen Widerstand, wie ein Thurm, und drängt ihn die Uebermacht dennoch zum Rückzuge, so weicht er nicht eilenden Schrittes, sondern langsam wie ein Esel, den die Knaben aus dem Kornfelde treiben. Aias ist ein alter Haudegen, dem die körperliche Kraft für das Höchste gilt und ihre eiserne Handhabung für die höchste Tapferkeit. — Odysseus nun hat eine ganz andere Tapferkeit, die weder das Unwiderstehliche des Achill, noch den mauerartigen Widerstand des Aias besitzt. Des Odysseus Muth ist ein bewusster, er weiss wie weit seine Kraft reicht und wird diese so lange anwenden bis er sieht, dass sie zu schwach ist; dann aber flieht er, nicht etwa weil sein Muth zu Ende wäre — er würde sterben, wenn es darauf ankäme —, sondern weil er sieht, dass hier nichts mehr zu erreichen ist, er aber an anderer Stelle dafür zwiefach siegen kann. Der Muth des Odysseus hat einen hohen Grad von Zähigkeit, von Elasticität; er giebt in diesem Augenblicke nach, um im nächsten mit verstärkter Kraft zurückzuschnellen. Dieser Charakter seines Muthes stellt ihn dem Achill auch weit näher als dem Aias. Was ihn aber über beide stellt, das ist die Klugheit, die geistige Gewandtheit, mit deren Hilfe er seine geringere Kraft weit über die des Achill und Aias hinaus steigert. Hierin hat er seines Gleichen nicht. Um dieser Klugheit die gehörige Wirkung zu verschaffen, sind drei Dinge nöthig, die Odysseus alle drei besitzt: 1) Beredsamkeit, um den klügsten von ihm gefassten Plan und Vorschlag den Andern auch als einen solchen darzustellen. Antenor beschreibt uns (Γ, 216 sqq.) den Odysseus als Redner: „nachdem er sich erhoben

Stand er und schaute zur Erde hinab mit gehefteten Augen
Auch den Stab, so wenig zurückbewegend wie vorwärts,
Hielt er steif in der Hand, ein Unerfahrner von Ansehn,
Dass Du leicht für tückisch ihn achtetest oder für sinnlos.
Aber sobald er der Brust die gewaltigen Töne entsandte
Und ein Gedräng der Worte, gleich schneeigen Flocken im Winter,
Dann wetteiferte traun kein Sterblicher sonst mit Odysseus.

2) Besonnenheit, um nicht durch Uebereilung zu vereiteln und den Blick für richtige Beurtheilung der Verhältnisse frei zu halten. Diese Besonnenheit, den Griechen eine der höchsten Tugenden, hat Odysseus durchaus. Er lässt durch keine Rücksicht, durch keine Regung des Herzens sich dieselbe rauben. Er ist in jedem Augenblick seiner Herr, klar sich selbst bewusst. Dies giebt ihm oft den Anschein von Härte und Gefühllosigkeit, aber auch nur den Anschein. Das hohe Ziel im Auge haltend, das zu erstreben ist und erreicht werden muss, ist Odysseus auch entschlossen es zu erreichen und deshalb alle Mittel anzuwenden, die ihm dazu verhelfen und alle die Rücksichten bei Seite zu lassen, die ihm hinderlich sind. Nirgends aber sind die von ihm angewandten Mittel unerlaubte, schlechte. Ein schönes Beispiel seiner Besonnenheit giebt er im Hades. Kirke hatte ihm streng befohlen keinen annahenden Schatten eher von dem Blute der geopferten Thiere trinken zu lassen, als bis Teiresias getrunken haben würde. Nun naht sich der Schatten seiner verstorbenen Mutter früher als Teiresias. Als er vor Troia gezogen, war sie noch am Leben gewesen; hier findet er sie unerwartet unter den Todten wieder. Er bricht in Thränen aus und das Herz wird ihm weich und wohl wäre es verzeihlich gewesen, wenn er des Befehls der Kirke vergessend, seine Mutter hätte dem Blute nahen lassen. Allein, wie sehr ihn auch die Erscheinung seiner Mutter bewegt, so doch nicht zu einer unüberlegten That. Er bewahrt auch hier seine Besonnenheit und vollführt das, was

diese ihm gebietet, wenngleich mit widerstrebendem Herzen (πυκινόν περ ἀχεύων, λ, 88). — 3) Beharrlichkeit zeigt Odysseus in der unablässigen Verfolgung des Ziels, die deshalb auch die Ursache ist, dass er alle Hindernisse, welche der Erreichung dieses Zieles sich entgegenstellen und dieselbe zu vereiteln drohen, mit allem ihm zu Gebote stehenden Muthe, mit aller Klugheit, Beredsamkeit, Energie beseitigt. Nachdem er sich einmal an dem troischen Kriege betheiligt hat, ist er die eigentliche Seele desselben. Er zieht mit Nestor umher in Griechenland und wirbt Bundesgenossen (*Λ*, 765 sqq.), redet den Achaiern, wenn sie an Ilions Eroberung verzagen und heimkehren wollen, Muth ein (*B*, 164 sqq. *Ξ*, 82 sqq.), betreibt die Opferung der Iphigenie, weil nur durch diese Artemis versöhnt werden kann, reinigt den Achill vom Morde des Thersites, der auf dem Heere lastet, holt den Philoktet aus Lemnos und den Neoptolemos aus Skyros, weil nur mit ihrer Hilfe Troia gewonnen werden kann u. s. w. Ueberall, wo Vermittelung nöthig ist, da sehen wir den Odysseus thätig. Vor Ausbruch der Feindseligkeiten ist er mit Menelaos als Gesandter in Ilion, um die Helena zurückzufordern.

Mit diesen mehr politischen Tugenden des Odysseus ist eine Menge anderer verbunden, die man private nennen kann. Den Uebergang zu diesen macht am besten seine Frömmigkeit. Schon die fortgesetzte Fürsorge der jungfräulichen, ja der frevlen, ruchlosen Gesinnung abholden Athene zeugt für den frommen, den Göttern vertrauenden Sinn des Odysseus. Und ausser den vielen Fällen, wo wir denselben erkennen, bezeugt ihn ausdrücklich Zeus selbst *α*, 65 sqq., indem er auf die Vorwürfe der Athene, den Odysseus vergessen zu haben, antwortet:

Wie doch sollt' ich vergessen des göttergleichen Odysseus
Der vor den Sterblichen raget an Geist und vor allen mit Opfern
Stets den Unsterblichen naht, die den weiten Himmel bewohnen.

Als er die Freier erschlagen hatte und die alte Eurykleia in laute Freude darüber ausbricht, entgegnet ihr Odysseus (χ, 410 sqq.):

Mutter im Geiste seid froh, doch enthaltet euch alles Gejubels,
Sünde ja ist's lautauf um erschlagene Männer zu jauchzen.
Diese bezwang der Götter Gericht und eigene Bosheit.

Mit dieser Frömmigkeit hängt genau zusammen die milde sanfte Gesinnung gegen seine Untergebenen. β, 230 sqq. sagt Mentor:

Nimmer hinfort sei gütig und sanft und freundlichen Herzens
Ein bezepterter König, nicht Recht und Billigkeit achtend;
Sondern er sei stets heftig gesinnt und frevele grausam
Weil kein einz'ger gedenkt des göttergleichen Odysseus;
Nicht das Volk, wo er herrschte und freundlich war wie ein Vater.

und δ, 687 sqq. Penelope:

Habt ihr denn niemals
Euere Väter erzählen gehört, da ihr Kinder noch waret,
Welch ein Mann Odysseus gelebt mit eueren Vätern?
Niemanden je durch Thaten beleidigend oder durch Worte
Nicht das Volk? was sonst der Gebrauch ist erhabener Herrscher.
Einige hasst man wohl von den Sterblichen, andere liebt man;
Aber noch nie hat jener im Uebermuth einen gekränket.

Dieselben Gesinnungen offenbart er in seinen häuslichen Verhältnissen. Es ist rührend zu hören, wie sein Vater gramvoll ein ordentliches Lager verschmäht, auf der Erde liegt und seines Sohnes Geschick beklagend sich die Seele mit grossem Kummer erfüllt. Und wie seine Mutter zu ihm selber im Hades sagt: (λ, 202.)

Nur die Sehnsucht nach Dir und die Sorge um Dich hat, Odysseus,
Und Dein freundlicher Sinn mein süsses Leben geraubet.

Als Odysseus nach seiner Rückkehr sich seinem Vater zu erkennen gegeben hat, erzittern dem Greise Knie und Herz (ω, 347, 348.)

Schnell den geliebten Sohn umarmte er, aber es hielt ihn,
Wie er in Ohnmacht sank, der herrliche Dulder Odysseus.

So grosser Kindesliebe entspricht des Odysseus Elternliebe. Seine ἀγανοφροσύνη, sein kindlich treuer, freundlicher Sinn, wie die Mutter ihn rühmt (λ, 203.).

Noch weniger als von der Liebe zu seinen Eltern ist von der zu Penelope und seinem Sohne zu sprechen; um so weniger als wir bei der Lektüre der Odyssee vielfach Gelegenheit haben werden dieselbe zu erkennen[1].

Nur eines will ich schon hier hervorheben, weil es bisher gänzlich übersehen und doch für das Verständniss des Charakters des Odysseus von grosser Bedeutung ist. Dasjenige an der Penelope, um dessentwillen sie von dem ganzen Alterthume mit ungetheilter Bewunderung gepriesen wird, ist ihre Keuschheit, ihre eheliche Treue. Die Sage nun würde sehr unverständig sein diese Tugend eine einseitige sein zu lassen, vielmehr erfordert sie ein Korrelat in der Tugend des Mannes. Nicht blos die περίφρων Πηνελόπεια, die besonnene, kluge Penelope, ist die Frau des besonnenen, klugen Odysseus, sondern die keusche Frau Penelope hat einen treuen, keuschen Odysseus zum Manne. Man ist vielleicht geneigt nach den Vorstellungen, die von den sittlichen Verhältnissen des griechischen Lebens umgehen, den Begriff männlicher Keuschheit den Hellenen abzusprechen und allerdings, wenn man diesen Begriff so fasst, wie er in unserm Leben gefasst wird, muss man sagen, dass der griechische Begriff von diesem nicht wenig verschieden war. Indess würde man doch auch gewaltig irren, wenn man glaubte, die Griechen hätten sich blos zu der Vorstellung weiblicher Keuschheit erheben können, nicht zu der

[1]) [Dieser Aufsatz bildete einen Theil der Einleitung zu den der Erläuterung der Odyssee gewidmeten Vorträgen Lauers.] A. d. H.

einer männlichen Keuschheit. Beides hängt so genau zusammen, dass die eine von der anderen nicht zu trennen ist, mag die eine auch strenger als die andere gefasst und beurtheilt worden sein. Ich will nicht allzu grosses Gewicht auf den Umstand legen, dass von Odysseus keiner Beischläferin vor Troia, von der Kirke und der Kalypso doch keines Kindes erwähnt wird, aber gewiss ist bedeutsam, dass und in welchen Worten er die Tödtung der Buhlerinnen der Freier befiehlt (χ, 443 sqq.)

> Mit geschliffenem Schwert ermordet sie, bis dass ich Aller
> Seelen hinweggetilgt und ganz sie vergessen der Wollust,
> Die mit dem Freierschwarm sie geübt in heimlicher Buhlschaft.

Fassen wir das Bild von dem homerischen Charakter des Odysseus, welches wir bisher in seinen einzelnen Zügen betrachtet haben, kurz zu einem Ganzen zusammen. Körperlich stark und geschickt zeigt sich uns Odysseus als der Mann, der alle Gefahren und Mühen des Lebens zu ertragen nicht blos die Kraft und den Muth besitzt, sondern auch sie zu besiegen die Klugheit, Besonnenheit und Beharrlichkeit. Was immer ihm begegnen mag, nichts ist im Stande ihn in sich selbst ungewiss zu machen. Er weiss in jedem Augenblicke was er will und weiss zugleich, was die besten Mittel sind, um seinen Zweck zu erreichen. Sein Ziel verliert er nie aus den Augen. Weder durch Schwierigkeiten wird er davon zurückgebracht, noch durch übelangebrachte Regung des Gefühls. Wie sehr ihm auch diese momentane Hintenansetzung des Gefühls nicht selten den Schein von Härte geben mag, es ist eben nur ein Schein. Denn wo nicht höhere Rücksichten ihm gebieterisch die Verleugnung seines weichen Herzens, milder und warmer Regung auferlegen, da lässt er die Sanftheit, die edle Empfindsamkeit seiner Seele ohne Scheu und ohne Hemmniss walten; (so namentlich bei den Phaiaken, bei Kalypso). — Als er eben die

Freier dahin gemordet hat und noch auf dem Tummelplatze verweilt, wird er von den treuen Mägden mit freudigem Grusse umringt und herzlich in seiner Behausung begrüsst und er, sagt der Dichter, voll inniger Wehmuth (χ, 501)

Weint' und schluchzete laut; er erkannt' im Herzen noch Alle.

Jede der Eigenschaften, welche wir an Odysseus kennen gelernt haben, besitzt er vollkommen, er ist Ideal darin. Aber in der Totalität dieser Eigenschaften erhebt sich dieses Ideal. Welche Fülle von entgegengesetzten Eigenschaften besitzt Odysseus! Neben seiner Kraft welche Klugheit, neben seinem Muth welche Besonnenheit, neben seiner rücksichtslosen Beharrlichkeit welche Milde und Innigkeit des Gemüths, neben seiner Schlauheit welche Redlichkeit und Frömmigkeit, neben seiner Aufopferung für das allgemeine Wohl welche treu bewahrte Sehnsucht nach Heimat, Weib und Kind. Wer findet in dem Odysseus, der beim Anblick seines sterbenden und ihn wiedererkennenden Hundes eine schmerzliche Thräne der Rührung vergiesst, den Odysseus wieder, der vor Troia ohne Erbarmen die Feinde abschlachtet?

Diese Universalität in dem Charakter des Odysseus und die Vollkommenheit jeder einzelnen seiner Tugenden ist es, welche ihn nicht blos zum Ideal machen, sondern für die Griechen zum Ideal gemacht haben. Während ihnen in dem Achill das Ideal eines jungen, edlen, hochherzigen Helden, dem an Schönheit, Kraft und Muth keiner gleich, zur Anschauung kam, trat ihnen im Odysseus ein anderes Ideal entgegen, das Ideal eines Helden, der an Klugheit und Verstand, an unverwüstlicher Ausdauer und Besonnenheit, an Unerschöpflichkeit im Auffinden von Mitteln, welche ihn aus jedweder Gefahr und Noth, aus Elend und Verlassenheit stets siegreich hervorgehen lassen, an Frömmigkeit, an Treue und Aufopferung für seine Freunde, und an zärtlicher Liebe

gegen Weib und Kind und sehnsüchtigem Heimweh nach seinem Vaterlande allen Andern voransteht. Alles dies kommt in der Odyssee zur Erscheinung. Die Odyssee ist nichts weiter als Inkarnation dieses eben geschilderten Charakters. Sie zeigt uns wie Odysseus in die verschiedensten Lagen und Verhältnisse, in Noth und Gefahr jeglicher Art geräth und aus allen durch jene an ihm betrachteten Eigenschaften sich glücklich und siegreich heraushilft. Nichts Anderes ist die Idee und Bedeutung der Odyssee als das allfertige zur Erscheinung Bringen jenes idealen Charakters eines vollendeten Mannes.

Wie gewöhnlich sucht man die Wahrheit immer abseiten, so auch in der Odyssee. Uneingedenk jenes auch für die Poesie richtigen Satzes, den Goethe für die Natur ausspricht, indem er sagt: „sie habe weder Kern noch Schale, alles sei sie mit einem Male“, begnügte man sich nicht den Sinn der homerischen Dichtung konkret mit ihrer unmittelbarsten Erscheinung zu nehmen, sondern suchte den Sinn hinter derselben: und doch hatte schon der Rhetor Alkidamas (Aristot. Rhet. III, 3) so treffend die Odyssee einen schönen Spiegel des männlichen Lebens genannt.

Ich will einige von diesen angeblichen Deutungen der Odysseussage hier erwähnen, um zu zeigen, was man Alles aus der Odyssee, oder vielmehr in dieselbe hinein, gemacht hat. Von alten Deutungen schweige ich. Aus dem vierzehnten Jahrhundert haben wir eine moralische Deutung der Irrfahrt übrig, die dem Byzantiner Nicephorus Gregoras zugeschrieben wird. (abgedruckt in Westermanns Mythogr. Gr.)

Diese moralische Deutung (auch bei Natalis Comes Mythologiae libri X. Venet. 1568) hängt mit der damals beliebten Mythendeutung zusammen, zu der Zeit als sich die Theologen derselben bemächtigt hatten. Damit hängt weiter noch zusammen, dass man die Mythe für Entstellungen der Er-

zählungen des alten Testaments erklärte und folglich auch die Sagen. Demgemäss behauptete Gerh. Croese (Prediger zu Dortrecht in seinem Ὅμηρος Ἑβραῖος seu historia Hebraeorum ab Homero Hebraicis nominibus ac sententiis conscripta in Odyssea et Iliade. Dordr. 1704. 8.) die Ilias beschreibe die Unterwerfung Kanaans durch die Israeliten von Josua; die Odyssee dagegen die verschiedenen Begegnisse (varios casus et eventus) der Patriarchen und Israeliten vom Auszuge des Lot aus Sodom bis zum Tode des Moses auf dem Berge Nebo. (Ithaka=Mesopotamien, Scheria=Idumaea). Noch unsinniger hatte schon etwas vor Croese ein belgischer Kanonikus Jacob Hugo (Vera historia Romana. Rom. 1655. 4.) den Homer gedeutet. Nach ihm ist Homer prophetisch in Bezug auf das Volk und Reich Gottes, die Zerstörung Troias gleich der Zerstörung Jerusalems; er meint „Iliadem Servatoris nostri vitam, res gestas, mortem continere;" Romulus und Remus sind=Paulus und Petrus; in den Harpyien sind die Niederländer gemeint, die Räuber der katholischen Kirchengüter, Lotophagen gleich Lutheranern. Und nicht etwa im Scherz wird dies behauptet. Zu einer Zeit, wo man die wunderlichsten Sätze in der Bibel finden konnte und mit zähestem Glauben an denselben hing; wo man im alten Testament prototypisch nicht allein das neue, sondern die ganze Geschichte vorgezeichnet fand, in einer solchen Zeit darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir heidnische Schriftsteller auf dieselbe Weise behandelt sehen, als die Bibel. Uns ist das lächerlich, das eine so wie das andere. Aber ebenso bewundernswürdig ernst als man die Bibel misshandelte, sind auch mit gleichem Ernste die Profanschriftsteller gemisshandelt worden.

Eine physische Deutung der Odyssee gab: Joh. Bapt. Persona aus Bergamo. (Noctes solitariae seu de iis quae

scientifice scripta sunt ab Homero in Odyssea. Venet. 1613. 4.) Ebenso in unserer Zeit: Klausen: Die Abenteuer des Odysseus aus Hesiod erklärt. Bonn 1834. 8. — P. W. Forchhammer Hellenika. Berlin 1837. 8. — Altenburg in Progr. d. Gymn. zu Schleusingen 1835 — 1842 (abgedr. in Jahns Archiv).

Man vergleiche Creuzer, Br. über Homer und Hesiod. Heidelberg 1819. — Baur, Symbolik und Mythol. Stuttg. 1825. Th. I. p. 50. — Welcker die homerischen Phäaken und die Inseln der Seligen. (Rhein. Mus. 1832. I, 219 fgg. Kl. Schr. II, 1 fgg.).

III.

Odysseus bei Sophokles.

Das Alterthum giebt dem Sophokles das Zeugniss, dass er ein grosser Freund Homers und des epischen Kyklos gewesen sei [1]). Die Titel einer Menge verlorener Tragödien, der Aias und der Philoktet, so wie der ganze Charakter der sophokleischen Darstellung bestätigen dasselbe. Schon hiernach wäre einigermassen vorauszusetzen, dass Sophokles in seinen Charakteren den homerischen Typus beibehalten haben werde, so lange nicht andre Gründe ihn zu einer Abweichung zwangen. Hierzu kommt, dass Odysseus in seinen homerischen Konturen ein so fein gezeichneter Charakter ist, dass er als solcher gerade dem Sophokles besonders zusagen musste. Sophokles liebt, wenn ich mich so ausdrücken darf, keine diagonalen Charaktere, wie die des Euripides fast alle sind. Dergleichen zu schildern ist leicht; man braucht den Einen nur das Gegentheil von dem An-

[1]) [In der Handschrift findet sich hier das Zeichen, durch welches Lauer eine vorzunehmende Aenderung anzudeuten pflegte; wir haben deshalb sowohl hier als auch später noch einige Mal den Wortlaut einer andern Bearbeitung desselben Themas aus den Vorlesungen über Homers Odyssee aufgenommen.

Anmerk. d. Herausgeber.]

dern denken, sagen und thun zu lassen. Aber unter sich verschiedene und doch edle, feindliche und doch achtbare, sich einander bekämpfende, ausschliessende und doch ehrliche, rechtliche Charaktere mit einander zu verketten und im Konflikte uns vorzuführen, das ist Sache des Sophokles. Ein deutliches Beispiel haben wir gleich im Aias und Philoktet.

In der Nacht, welche auf den Tag folgte, an dem die Entscheidung über die hinterlassenen Waffen des Achill zu Gunsten des Odysseus und gegen Aias ausgefallen war, war alles Beutevieh mit den Wächtern umgebracht worden; der Verdacht einer solchen That fiel auf Aias und um Gewissheit darüber zu erlangen, sehen wir zu Anfang der Tragödie den Odysseus vorsichtig umherspähen. Kann in diesem Spähen etwas Schimpfliches liegen? Kann diese Vorsicht der Schein der Feigheit treffen? Wenn Aias jene That vollbrachte, so liess sich daraus auf seinen ungemessenen Zorn wegen der Achilleischen Waffen schliessen, den er auch vorher schon in seiner wilden Art wird zu erkennen gegeben haben. Es war für die Sicherheit des ganzen Heeres nöthig zu wissen, ob Aias und in welcher Absicht Urheber jenes Mordes gewesen war. Dies auszukundschaften übernimmt Odysseus, nicht weil kein andrer sich dazu verstehen will, sondern weil er allein dazu taugt. Und wiederum konnte Odysseus nur durch Spähen, „wie ein spartanischer Jagdhund“ sagt Sophokles, die Wahrheit erforschen. Es wäre nicht blos kein Muth, sondern sogar thöricht gewesen, sich der ungemessenen Wuth des Aias ohne Weiteres auszusetzen. Ja dass, als Athene den furchtbaren Aias aus seinem Zelte hervorruft, ihn in seiner Nichtigkeit zeigt und den Odysseus das Zagen von sich zu thun ermuthigt, dieser sich selbst da noch vor der Wuth des ihm stets feindlich gesinnten Mannes fürchtet, dem er doch, so lange derselbe

seiner Sinne mächtig war, nie auswich: dies ist etwas so natürliches, dass das Gegentheil psychologisch unwahr sein, gegen alle Vernunft verstossen würde. Auch dürfen wir nicht vergessen, dass die Furcht, in welcher Odysseus erscheint, weniger diesen selbst, als vielmehr den Aias in seiner ganzen Wuth und Furchtbarkeit charakterisieren soll. Man hat den Homer besonders gelobt, dass er die Schönheit der Helena nicht mit Worten, sondern durch ihre Wirkungen[1]) zeichne; man wird für Sophokles dasselbe in Bezug auf den schrecklichen Aias annehmen müssen. Wie schrecklich musste er sein, wenn ein Odysseus sich vor ihm fürchtet, sich so vor ihm fürchtet, dass selbst die Gegenwart der Göttin, deren Macht und Gewogenheit er wie sonst, so eben jetzt an der Verwirrung der rachesinnenden Gedanken des Aias erfahren hatte, ihn nicht ganz zu beruhigen im Stande war. Um wie viel höher müssen wir dann die Sorge für das allgemeine Wohl anschlagen, die er freiwillig[2]) auf sich nahm? Aber man sagt, schon dass Odysseus sich zu dieser Kundschaft hergab, ist eines Helden unwürdig, und Achilleus würde sich einem solchen Auftrage nicht unterzogen haben. Das kann man zugeben, ohne den Odysseus herabzusetzen. Darf denn die Grösse und der Werth eines Helden nur nach der Aehnlichkeit bestimmt werden, die er mit dem Achill hat, oder wen man sonst als Norm setzen will? Odysseus ist eben so gut Ideal eines Helden als Achill. Nicht das Verlangen, den Gegner in seiner Schmach zu entdecken, nicht die Lust, sich an der Ohnmacht und dem Wahnsinn seines Feindes zu weiden, nicht Schadenfreude, führt ihn in die Nähe desselben. Er ist frei davon; als die

---

[1]) Γ, 141 sqq.
[2]) Soph. Aiac. v. 24.

Göttin ihn die ganze Verirrung des Aias mit so tragischer Ironie hat schauen lassen[4]), da ruft er aus[5]):

Mich fasst Wehmuth um ihn
Der immer elend, sei er auch mein Todesfeind,
Dieweil ihn grausam blindes Unheilsloos bestrickt,
Woran ich mehr nicht schaue sein als mein Geschick.
Denn alle, seh' ich, sind ja wir nichts anders, denn
Scheinbilder, die wir leben, mit des Schattens Kraft.

Und dieselbe Gesinnung, ganz das Gegenbild des mit unversöhnlichem Hass und Groll in den Tod gehenden Aias, bewährt er, als er den *ἄλκιμον νεκρόν*[6]), welchem die Atreiden die Bestattung verweigern, durch seine Vermittelung der Ehre des Grabes theilhaftig macht. Was er dabei von Aias Lobes sagt, adelt ihn selbst. War Aias ihm auch von Allen am meisten feindlich gesinnt, seitdem er die Waffen des Achilleus davontrug, nimmer will er ihn entehrend leugnen, dass er stets ein edler Mann[7]) und ausser Achilleus der beste der Achaier gewesen, soviel nach Troia kamen[8]). So lange nur hasst Odysseus ihn, als ihn zu hassen geziemend war[9]), und lässt dann seine Feindschaft der Tugend weichen[10]). Nicht liebt er ein unerbittliches Gemüth[11]), freut sich nicht an schnöder List[12]), ist selbst seinen Feind zu bestatten gekommen[13]), und erinnert den Agamemnon, dass er durch Verweigerung des Begräbnisses nicht den Aias, sondern die Gesetze der Götter entehren würde:

---

[4]) Diese Scene ist dargestellt auf einer alten Glaspaste s. Winckelmann Werke (v. Meyer) Th. IV. p. 149.

[5]) v. 121 sqq. Solger.

[6]) v. 1319.

[7]) v. 1355.

[8]) v. 1336 sqq.

[9]) v. 1347.

[10]) v. 1357.

[11]) v. 1351.

[12]) *Κέρδεσιν τοῖς μὴ καλοῖς.* v. 1349.

[13]) v. 1365.

Denn nicht ist es gerecht zu schmähn den Mann,
Den todten, edlen, wenn er auch verhasst uns war [14]).

Einen solchen Edelmuth erkennt der Chor an, indem er sagt [15]):

Wer nicht, Odysseus, saget, dass ein weiser Sinn
Dir inwohnt, da du so dich zeigest, ist ein Thor.

Nicht zufrieden seinem Feinde Bestattung ausgewirkt zu haben, erbietet sich Odysseus auch bei derselben mitzuhelfen und wendet sich deshalb an Teukros mit den Worten [16]):

Und jetzo, Teukros, sag' ich dir von diesem Mann:
Wie sehr ich sonst ihm Feind war, bin ich nun ihm Freund.
Und seinen Leichnam will ich mitbeerdigen
Und mitarbeiten und nichts unterlassen, was
Den besten Menschen ja erweisen muss ein Mensch.

Worauf dieser erwidert [17]):

Bester Odysseus, viel an dir zu loben hat
Mein Mund, und mein Erwarten hast du sehr getäuscht.
Denn diesem Manne der Argeier feindlichster,
Stand'st thätlich du allein ihm bei und littest nicht,
Ihn überlebend, Schmach dem Todten anzuthun. — —

Dich [18]) aber, Spross des alten Laertes, steh ich an
Mit zuzulassen zur Berührung dieser Gruft,
Dass nicht dem Todten dies ich unwillkommen thu'.
Im andern sei Mithelfer; wenn du andre auch
Vom Heere willst mitführen, soll es lieb uns sein.
Ich aber mache alles mir bereit, doch du
Wirst uns gewiss als edler Mann stets theuer sein.

Odysseus weiss die zarte Rücksicht zu würdigen, die es dem Teukros wünschenswerth macht, dass Odysseus an des Aias Beerdigung nicht persönlich mitwirke. Wohl wünschte

---

[14]) v. 1343 sqq.
[15]) v. 1374 sqq.
[16]) v. 1376 sqq.
[17]) v. 1381 sqq.
[18]) v. 1393 sqq.

er es, aber da es nicht sein kann, geht er, das Bedenken des Teukros anerkennend und achtend[19]).

Es ist unmöglich, den Edelmuth zu verkennen, mit dem Sophokles offenbar den Odysseus gezeichnet hat. Wer kann es leugnen, dass dieser unsere Liebe und Zuneigung weit mehr in Anspruch nimmt, als Aias! War auch der Charakter desselben an sich noch so ehrenhaft, wegen seiner Geradheit und Ehrlichkeit noch so achtungswerth; wir bewundern, achten, aber lieben ihn nicht; es wird Charaktere geben können, welche von dem Aiantischen durchaus verschieden, ja in gewisser Weise das Gegentheil sind, ohne dass sie deswegen verschlagen und unehrlich sein müssten. Jene Wildheit, jener Trotz und Starrsinn des Aias, den er selbst im Tode nicht verleugnet, verletzen nur; seine Rauhheit stösst uns zurück, seine Unversöhnlichkeit, obgleich und gerade weil sie einfache Consequenz des Charakters ist, empört uns. Das ist nicht der Mann, den die Götter lieben, nicht eine Gesinnung, zu der wir uns hingezogen fühlten.

Wie ganz anders steht Odysseus da. Erkennt man an ihm noch einen Funken von Zorn und Hass gegen den, der ihm in der Nacht nach dem Leben getrachtet? ihm in jenem Widder die schmählichste Behandlung zuzufügen gedachte? Nicht das Gefühl des Unrechts und der Schuld bewegt ihn zu der Sorge für den unglücklichen Feind, sondern sein edles, freundliches Gemüth, welches Wehmuth und Mitleid ergreift bei dem Anblicke des ihn zwar tödtlich hassenden, aber so elenden Mannes. Keine Spur davon, dass Odysseus aus Reue handelte wegen des Sieges, den er

---

[19]) v. 1400 sq. Ich habe natürlich bei diesen Bemerkungen nicht Rücksicht auf die Meinung einiger, zum Theil alter, Kunstrichter genommen, nach welcher der Schluss des Sophokleischen Aias höchst überflüssig wäre.

so eben über Aias errungen; im Gegentheil, überall spricht es sich aus, dass es ihn zwar schmerzt, den Gegner so erniedrigt und geistig zertrümmert zu sehen, aber nicht, dass er mit Schaam oder Gewissensbissen des Sieges gedächte. Er hat das Bewusstsein seines Rechts.

Wenn Sophokles so den Odysseus darstellte im Aias, ist es unglaublich, anzunehmen, er habe ihn bei dem Streite um die Waffen durch Ränke und gegen das gute Recht siegen lassen. Auf die Beschuldigungen wegen Intriguen des Atreiden[20]) ist nichts zu geben. Sie sind natürlich im Munde des Teukros, überhaupt von Seiten derer, die an ihrem Rechte gekränkt zu sein glaubten, und waren auch nach Darstellung des Sophokles gewiss ohne Grund. Sonst hätte der Odysseus im Aias anders erscheinen müssen.

Dass Odysseus bei Sophokles nicht überall so edel auftrat, wie im Aias, ist an sich glaublich und aus dem Philoktet zu erkennen. Aber auch hier muss man die Eilfertigkeit missbilligen, mit der Manche den Gegensatz zum Neoptolemos zum Nachtheil des Odysseus ausgebeutet haben[21]). Abgesehen von den speciellen, künstlerischen Mo-

---

[20]) Ai. v. 1135. 1239 sqq.

[21]) Auch Herder, Krit. Wälder I, 5 (Werke 1829 Bd. XIII. p. 68) verkennt den Odysseus im Philoktet ganz, wenn er ihn einen Verführer nennt, der offenbare Grundsätze der Treulosigkeit verräth, die alle Tugend über den Haufen werfen, wenn er Pfui über den Bösewicht ruft, bei dem das Laster schon zur Sprache der Grundsätze geworden; wenn er meint, Sophokles male den Odysseus lieber schwärzer, als er sonst zu malen pflege, um uns nur desto mehr für den armen Philoktet einzunehmen, der von ihm hintergangen ist und hintergangen werden soll. — Und so wird noch neuerdings Odysseus in Soph. Phil. als Sophist genommen von Raspe Quaest. Soph. P. I. Rostock 1843. 4. Vgl. Kolster über den Philoktet des Sophokles. Itzehoe 1844. 4. 20 S. (Programm der Schule zu Meldorf). Schwenck über des Soph. Phil. Frankf. 1844. 4. 13 S. Fr. Zimmermann über den Phil. des Soph. in ästhetischem Betrachte. Darmstadt 1847.

tiven, nach denen der Charakter des Odysseus im Philoktet eingerichtet werden musste, ist er auch hier noch immer ein edler Mensch. Oder heisst das nicht edel, für den hohen Zweck der Zerstörung Troias, dies schwierige und gefahrvolle Werk, die Herbeiholung des Philoktet zu übernehmen? für das allgemeine Wohl das eigne und die Störrigkeit eines Einzelnen hintenanzusetzen? Wohl, aber die Art und Weise, in der dies geschieht, wird getadelt. Aber warum dies? Man giebt zu, dass Philoktet herbeigeholt werden musste: denn es wäre doch mehr als lächerlich, wenn die Griechen, da sie wussten, dass nur mit Hülfe seines Bogens Troia erobert werden könne, lieber ihre zehnjährige Mühe umsonst ertragen und sich nach Hause begeben, als die, wie man meint, unedle That begangen hätten, einen, und noch dazu ohne Gründe halsstarrigen Querkopf mit List zu ihrer Hülfe herbeizuschaffen. Philoktet musste nach Troia kommen, und das einzige Mittel, dies zu bewirken, war List. Sophokles hat den Charakter des Philoktet ganz vortrefflich gezeichnet. Sein gegen den Atreiden und Odysseus gerichteter und von seinem Standpunkte aus in seinen Ursachen ganz natürlicher Hass war durch zehnjährige Einsamkeit auf öder Insel, durch die unerträglichsten Schmerzen einer nie heilenden Wunde, so in sich erstarkt und verhärtet, dass durch Zureden und freundliche Annäherung nichts gegen denselben würde ausgerichtet sein. Dies sieht man aus dem ganzen Stücke. Philoktet ist durch und durch egoistisch und nicht im Stande, seine subjektive Rachsucht dem allgemeinen Heile aufzuopfern. Ja sein in sich verhärtetes Gemüth wird nicht einmal durch die Grossherzigkeit des Neoptolemos erweicht, sondern auf der Heimfahrt bestehend, versucht er sogar, diesen von der allgemeinen Sache gleichfalls abtrünnig zu machen. Mit Güte war einer solchen

Natur nicht beizukommen, mit Gewalt ebenso wenig. Es blieb nur die List übrig.

Die List steht in üblem Rufe. Man kann von derselben nicht die ränkevolle Intrigue trennen, die doch eigentlich gar nichts damit zu schaffen hat. Man lobt den Feldherrn, der das feindliche Heer umgeht und unversehens angreift, der die Stellung des Gegners mit eigner Gefahr auszukundschaften und seine schwächsten Seiten zu benutzen, durch Scheinangriffe, fingirte Positionen, erheuchelte Rückzüge, irreleitende Kundschafter den Feind zu vernichten sucht. Es giebt Lagen des Lebens, in denen die sogenannte Ehrlichkeit Dummheit, die Geradheit zum Fehler wird. Philoktet war nicht blos persönlicher Gegner des Atreiden und des Odysseus; sein ungebändigter Zorn und Groll traf das ganze Achaiervolk und drohte dessen zehnjährige Anstrengung, die Eroberung der feindlichen Stadt, zu der ganz Griechenland sich vereinigt hatte, zu Schanden zu machen. So war Philoktet nicht blos persönlicher Feind des Odysseus, sondern Feind des allgemeinen Besten. Ihm gegenüber befand sich Odysseus in der Lage eines Feldherrn vor einem übermächtigen Feinde. Leben und Tod hängt an der Besiegung desselben, die nur durch Geschicklichkeit und List erreicht werden kann. Unter solchen Verhältnissen gegen den Feind zu operiren, ist kein unwürdiges, schimpfliches Werk, sondern ein schwieriges, und nicht von einem jeden zu vollführendes. Achilleus hätte es nicht zu Stande gebracht, kein anderer ausser Odysseus. Dass er hart erscheint gegen den Unglücklichen?[22]) Doppelt Unrecht von

---

[22]) F. A. Bernhardi über den Phil. des Soph. 2. Aufl. Berlin 1825. 8. p. 13 sq. „Mitleid erscheint als Schwäche, Hinterlist bei der unfehlbaren Waffe des Philoktet ist an ihrem Orte, und der nie abirrende Pfeil des Gegners entschuldigt nicht nur, sondern rechtfertigt die Flucht eines Menschen, der auf den Gefilden von Troia

diesem, dass er eher sein unheilbares, unerträgliches Uebel ertragen als den Hass vergessen, lieber ewigen Ruhm als seinen Zorn aufgeben will. Heilung und Ruhm warten seiner vor Troia, von ihm hofft das ganze Argeiervolk Vollendung seiner Mühen, und er bleibt trotzig und unerbittlich. Nein, gegen einen solchen Feind ist List und Gewalt, zumal da sie zu seinem eigenen Besten dienen, nicht zu tadeln, sondern nöthig und lobenswerth, und Dank und Anerkennung verdient der Mann, der sie übte.

Nimmt man die nöthige Rücksicht auf specielle Verhältnisse, die bei allgemeiner Betrachtung weiter zurücktreten, so wird man finden, dass es derselbe Odysseus ist, den wir im Aias wie im Philoktet erblicken. Sogar eine wesentliche Verschiedenheit in beiden Dramen würde uns nicht auffallen dürfen; aber sie ist nicht einmal in dem Grade da, dass wir von dem einen Odysseus schlechter als von dem andern zu urtheilen berechtigt wären. In beiden Stükken ist Odysseus der unverdrossene, edle, für das allgemeine Wohl mit Beiseitelassung aller übelangebrachten Gefühlsregungen unermüdet wirkende Mann, der scharf und entschieden auftritt, aber in der harten Umhüllung ein weiches Herz bewahrt, welches uns zu Bewunderung und Liebe zugleich hinreisst. —

Ausser in diesen beiden Stücken spielte in vielen andern Odysseus theils eine Hauptrolle, theils eine sehr bedeutende. Wie dabei sein Charakter gehalten war, können wir meist nur vermuthen. Aber von vorn herein densel-

---

andere Beweise seines Muthes gab, die dem Staate, welchem er sein Leben aufsparen muss, erspriesslicher waren." — Osann der leidende Philoktet in: Herder-Album. Jena 1845. no. XVII. (Nachweis, dass das Urtheil Herders über den Phil. des Soph. in voller Uebereinstimmung mit der Darstellung desselben Gegenstandes bei den übrigen Dramatikern und Künstlern des Alterthums stehe.)

ben als verschlagen, listig, ränkevoll, durchtrieben zu denken, dazu haben wir keine Veranlassung und in den vorhergemachten Bemerkungen sogar eine Gegenmahnung.

Im Ὀδυσσεὺς μαινόμενος[23]) war der Wahnsinn behandelt, welchen Odysseus erheuchelte, um sich der Theilnahme am Kriege gegen Troia zu entziehen. Wir haben keinen Grund, dem Odysseus hier vom Sophokles einen höhern Grad von Verstellungen oder ränkevollem Wesen beigelegt zu glauben, als in dem Faktum selbst liegt. Wie dies aber aufzufassen, wird aus meiner anderweitigen Behandlung desselben klar sein.

Welcker[24]) findet in der Stelle des römischen Tragikers bei Cicero[25]), vermuthlich aus dem Waffengerichte des Attius[26]), angedeutet, dass Odysseus dem Bunde schon vorher beigetreten sei, ihn gefördert, und nun durch verstellten Wahnsinn sich dem Unternehmen entzogen habe. „Dadurch erhält," sagt er, die Handlung mehr Grund und Bedeutung, und Sophokles behandelt anderwärts den Odysseus so, dass er auch diese Treulosigkeit ihm schwerlich erspart hat." Ich muss mich sowohl gegen die Voraussetzung als gegen den Schluss erklären. In den Worten des Attius liegt nichts, was uns zwänge oder auch nur veranlasste, die Worte

> Cuius ipse princeps iuris iurandi fuit,
> Quod omnes scitis, solus neglexit fidem.
> Furere adsimulavit, ne coiret institit.
> Quod ni Palamedis perspicax prudentia
> Istius percepset malitiosam audaciam,
> Fide sacratum ius perpetuo falleret.

auf einen andern Eid als den zu beziehen, welchen Odys-

---

[23]) Ueber denselben vgl. Welcker Gr. Tr. I. p. 100 — 102. III. p. 1527 sq. Ahrens (Soph. frgm. Paris. 1844.) p. 251 sq.

[24]) Gr. Tr. I. p. 102.

[25]) De off. III, 26.

[26]) Nieberding p. 20 sq. Il. Hom. ab L. Attio p. in dram. conv. Conitz 1838. 4.

seus dem Tyndareus in Vorschlag brachte; dass durch einen zweiten vom Odysseus geleisteten Eid, wie ihn unmittelbar vor dem Kriege die Ilias[27]) kennt und auch wohl Welcker[28]) versteht, die Handlung mehr Grund und Bedeutung erhalte, sehe ich nicht ein. Er hätte den Odysseus nur niederträchtiger erscheinen lassen, und dies für Sophokles anzunehmen, haben wir in der sonstigen Darstellung des Odysseus bei ihm keinen Grund. Denn mit Unrecht nimmt Welcker auch für Sophokles einen, wie es scheint, dem Euripides zuletzt ähnlichen Odysseus an. Lassen wir uns für die einzelnen Stücke nur durch das bestimmen, was theils aus den Fragmenten mit Sicherheit zu entnehmen ist, theils in Aias und Philoktet ausführlich vorliegt, so kommen wir zu einer ganz andern Ansicht. Darum missbillige ich auch, was Welcker[29]) meint, bei der Einfachheit der Handlung sei zu vermuthen, dass dem verstellten Wahnsinn andere Listen vorausgingen, wenigstens dass Odysseus zuerst sich versteckte. Das scheint mir eher für die Komödie als für die Tragödie zu passen. Odysseus ist der Mann, der zu seinem Zwecke die besten Mittel wählt. Durch ein einfaches Verstecken konnte er sich für den Augenblick der Aufforderung allerdings entziehen; aber es entschuldigte ihn nicht. Ganz anders, wenn er wahnsinnig war. Denn kam er nachher auch wieder zu Sinnen, so konnte doch keiner verlangen oder erwarten, dass er dem Heere nachziehen würde. Versteckte sich Odysseus zuerst und heuchelte nachher Wahnsinn, so muss er in seinem Versteck gefunden oder aus demselben vertrieben sein. Dann erst Wahnsinn zu affectieren, wäre für den Zweck, den er dabei ver-

---

27) *B*, 339.
28) Vgl. a. a. O. p. 111.
29) p. 102.

folgte, sehr unzweckmässig gewesen. Denn die Verstellung lag dann sehr zu Tage. Der Ausdruck ἠμαλάψαι[30]), welcher in dieser Tragödie vorkam, lässt vielfache Beziehungen zu, und dass Agamemnon, als er, um den Odysseus zur Theilnahme am Kriege aufzufordern, nach Ithaka gekommen war, beim Amphimedon und nicht beim Odysseus sich aufhält[31]), lässt sich weder wegen des wahnsinnigen als wegen des sich verbergenden Odysseus begreifen[32]). Vielleicht ist diese Gastfreundschaft eine blosse Fiktion, die sich der Dichter der angeführten Stelle erlaubte, da Amphimedon und Agamemnon sich kannten. Auch lassen sich aus dem bloss wahnsinnig sich stellenden Odysseus Situationen genug entwickeln, welche für die Handlung der Tragödie hinreichen konnten.

Ganz anders als Welcker fasst Thudichum[33]) den Odysseus dieses Stückes. „Hier wird wohl, sagt er, das Ideal eines Ehepaares zur Anschauung gekommen sein, und Niemand es dem Odysseus verargen, dass er das allerholdeste und treuste Weib nicht verlassen will. Ich kann mir die schönste Verwickelung und rührendste Auflösung denken, wie Penelope selber den Odysseus für wahnsinnig hält. Dass Sophokles den Odysseus besonders ungünstig behandle, kann ich nicht finden. Im Aias ist er edel, im Philoktet gerechtfertigt, denn Scheltworte seiner Gegner bestimmen nichts, hier wird ihn wohl der Dichter besonders edel und liebenswerth geschildert haben. So muss auch im Palamedes Verdacht, Irrthum, Unbereilung die Schuld in ein Un-

---

[30]) Hesych. s. v. ἠμαλάψαι: κρύψαι, ἀφανίσαι.

[31]) Od. ω, 102 sqq.

[32]) Man könnte vielleicht vergleichen, dass Odysseus und Menelaos, als sie, um vom Priamos die Helena zurückzufordern, in Troia waren, vom Antenor bei sich aufgenommen wurden.

[33]) Bei Welcker die Gr. Trag. p. 1527.

glück verwandelt haben.“ Und dazu macht Welcker [34]) folgende Bemerkungen: „Einen bedeutenden Antheil gestehe ich der Penelope gern zu: nur nicht an dem Entschluss des Odysseus. Protesilaos hielt den Eid und verliess die neuvermählte Gattin, die ihn auch sehr liebte. Bundesverpflichtungen sich zu entziehen, giebt es viele Ausreden und oft wirklich eingetretene Gründe. Es ist möglich, dass Odysseus den Eid der Freier nicht mitgeschworen hatte, und dass sie ihn ihrerseits doch gebunden hielten. Denn da nach Stesichoros [35]) und Euripides [36]) Odysseus dem Tyndareos, der unter so vielen Freiern nicht zu wählen wagte, unter der Bedingung, dass er ihm die Hand der Penelope schaffte, die Mittel angab, sich sicher zu stellen, dass alle Freier ihm schwuren, dem Vorgezogenen beizustehen, wenn er von einem Andern in der Ehe verletzt würde, so brauchte dieser ihm, vor dem er sicher war, den Eid nicht abzunehmen. Zweifelhaft und der Unterhandlung bedürftig war der Fall auch dadurch, dass bei dem Eide, welchen Tyndareos empfing, Fremde, nicht unter den Freiern sich Befindliche, und Untreue der Gattin nicht vorgesehen waren. Für den Odysseus reichte das Orakel über den Ausgang des Kriegszuges, woran er Theil nehmen würde, hin, um es nicht zu thun; Jeder andere wäre unter gleichen Umständen gern zurückgeblieben; aber damit hätte er gegen die zum Krieg entschlossenen Fürsten, die er scheuen musste, nichts ausgerichtet. Der Auftrag, der ihm, nach dem Fragment [37]), kurz, nach der Weise von Argos, und darum doch wohl

---

[34]) Bd. III. p. 1527 sq.
[35]) Bei Schol. Il. *B*, 339. Apollod. III, 10, 9.
[36]) Iph. Aul. 51—70.
[37]) *πάντ' οἶσθα, πάντ' ἔλεξα τ' ἀντεταλμένα·*
μῦθος γὰρ Ἀργολιστὶ συντέμνειν βραχύς. Sch. Pind. Isth. V, 86.

vom Agamemnon ausgerichtet wurde[38]), rührte wohl vom Tyndareos her, dem es zukam aufzufordern, in dessen Namen man am nachdrücklichsten an die Pflicht erinnerte."

Thudichum legt gewiss zuviel romantisches Element in das Drama, obwohl er im Uebrigen ohne Zweifel recht hat. Welckers Bemerkungen, mit denen er selbst die vorher besprochenen Ansichten restringirt, sind fein und geben uns leichte Mühe, den Ὀδυσσεὺς μαινόμενος mit dem im Philoktet und Aias zu demselben Bilde zu vereinigen.

Dass Odysseus in den Skyrierinnen vorkam, verlangt die in denselben behandelte Geschichte und sagt Plutarch[39]) ausdrücklich. Er kann dort keinen andern Charakter gehabt haben, als den, welchen die Sage selbst ihm gab, d. h. einen ausgezeichneten.

In der Iphigeneia wirkte Odysseus sehr bedeutend.

Der wahnsinnige Odysseus führt uns auf den Palamedes. Das Verhältniss, in welchem Odysseus zu diesem gesetzt wird, hat einige Aehnlichkeit mit dem zum Aias. Es scheint, dass Odysseus hier ähnlich gehalten war, als bei dem Waffenstreite. Wir können im Wesentlichen für Sophokles dieselben äussern Verhältnisse annehmen, wie wir sie bei Aeschylus wahrscheinlich finden. Aus den wenigen Fragmenten, welche von diesem Drama übrig sind, lässt sich nicht viel schliessen. Mit Sicherheit nur dies, dass Palamedes[40]), oder zu dessen Vertheidigung ein Anderer[41]),

---

[38]) Gegen diese Annahme bemerkt Ahrens p. 251: „Agamemnoni — vox τ' ἀντεταλμένα ut regi et duci non convenit. Potius intelligas alium, qui ab Agamemnone venerit, ut Palamedem quid transigendum esset doceret. Non alienum fortasse fuerit Menelaum intelligere nisi inter personas mutas fuit."

[39]) De aud. poet. cp. 11.

[40]) Nach Welcker I. p. 132 sq. vgl. p. 193.

[41]) Thudichum l. l. p. 1529. cf. Welcker I. p. 132 vgl. p. 193. III. p. 1529. Ahrens p. 264. ad frgm. 100.

seine Erfindungen und Verdienste aufzählte. Diese grossartige Führung des Streites gab dem Dichter Gelegenheit genug, sein Talent in der feinen Charakterisierung des Klägers und Verklagten zu zeigen, und das Gewicht der von jedem geltend gemachten Gründe hervorzuheben; und hierin ohne Zweifel muss man den wesentlichen Unterschied in den drei gleichnamigen Dramen der drei Tragiker suchen. Auf Beiwerk, wie etwa, wer auf jeder der beiden Seiten stand, kommt es namentlich hier nicht an. Die Anklage konnte überall nur auf Verrath lauten, und in der Motivierung desselben konnte jeder der Dichter nach Belieben mehr oder weniger von der Ueberlieferung abweichen. Was uns hier am meisten angeht, wie Odysseus bei diesem Prozesse handelte und aus welchen Motiven, das ist nicht ersichtlich. Es ist nur eben eine Vermuthung von Welcker, der Ahrens[42]) beitritt, wenn er sagt[43]): „Im Philoktet in Lemnos, worin ebenfalls die grossen Tragiker alle drei den Odysseus zeichneten, führte dieser eine That zum Besten des Heeres listig und kühn aus: im Palamedes handelte er zugleich für sich, und bei allen Dreien ohne Zweifel wenigstens nicht ohne Antheil von Neid und selbstsüchtiger Kabale." Darüber habe ich früher gesprochen, in wieweit persönlicher Hass und Neid für die Feindschaft des Odysseus gegen den Palamedes anzunehmen sei. Dies auch bei den Tragikern, wenigstens bei Sophokles und Aeschylus zu vermuthen, dazu fehlt es an hinlänglichen Gründen. Sophokles konnte nicht Veranlassung haben, den Odysseus hier schlechter als in seinem Streite mit Aias darzustellen, wo ja wegen des unmittelbaren Vortheils, welchen er dabei hatte, Intriguen ihm zuzutheilen weit näher lag. Sophokles wird die

---

[42]) p. 263.
[43]) I, p. 130.

Hauptanklage gegen Palamedes den Odysseus auf die Neigung jenes zum Frieden und seine daraus hervorgehende Theilnahmlosigkeit am Kriege und das damit wiederum zusammenhängende böse Beispiel habe gründen lassen, wozu man sich auch noch ein wirkliches Bestreben von Seiten des Beschädigten zur Vermittelung des Friedens hinzudenken kann, ohne dass Palamedes dadurch geradezu zum Verräther zu werden brauchte. Wenn man sich aber auch nur unthätig und dadurch das Volk zu lässigerer Führung des Krieges verleitend den Palamedes denkt, so begreift man leicht, wie Odysseus, dieser eifrigste Betreiber des Krieges, die Seele der ganzen Unternehmung, ihm Feind sein musste und auf seine Verurtheilung nicht aus Privatleidenschaft, sondern aus Rücksicht für das allgemeine Wohl drang. Dies für Sophokles anzunehmen, veranlasst mich der ganze so im Philoktet und Aias enthaltene Charakter des Odysseus. Sophokles liebt, wie ich schon oben bemerkt habe, keine diagonal-entgegengesetzten Charaktere. Wir sahen es oben bei Aias und Odysseus, Philoktet und Odysseus, wir können es überall sehen. Darum glaube ich auch, dass der Odysseus im Palamedes, obgleich Feind und Gegensatz von diesem, doch nicht ränkevoll und hinterlistig, sondern ehrlich und aus Ueberzeugung handelnd wird geschildert gewesen sein neben dem sanftmüthigen und aus milder Gesinnung zum Frieden rathenden Palamedes.

Wie wir im Philoktet und Palamedes den Odysseus entschlossen sehen, jeden Widerstand, jedes Hinderniss zu beseitigen, wodurch der Zweck des ganzen Unternehmens gegen Troia hätte vernichtet werden können, so auch in der Ἰφιγένεια, wo er es ist, welcher die Tochter des Agamemnon zum Opfer herbeiführt, und auch wohl gegen die Einsprüche sich setzt, welche sowohl von Seiten des Achil-

eus als der Klytaimnestra gegen das Sühnopfer der Iphigeneia erhoben wurden. Sophokles kann unmöglich den Odysseus hierbei anders aufgefasst haben, als er ihn in der Sage vorfand, als den, welcher um des hohen Zweckes willen die Rücksichten nicht achtet, welche Liebe und Mitleid für Iphigeneia geltend machten. Die Götter verlangen sie zum Opfer; nur dies ist gegeben, es zu versagen und nach Hause zurückzukehren, die Schmach der geraubten Helena ungerächt zu lassen, oder für das allgemeine Wohl die Regungen des Herzens zu unterdrücken. Wir haben drei Verse des Dramas übrig, die Odysseus zur Klytaimnestra spricht[44]):

Σὺ δ' ὦ μεγίστων τυγχάνουσα πενθερᾶν.

und[45]):

νόει πρὸς ἀνδρὶ σῶμα πουλύπους, ὅπως
πέτρᾳ τραπέσθαι γνησίου φρονήματος[46]).

Der erste Vers würde das Hauptstück eines niederträchtigen Charakters sein, wenn wir nicht dächten, dass zwar mit Ruhe und Verstellung Odysseus ihn sprach, aber nicht ohne gegen sein mitfühlendes Herz die Gewalt zu brauchen, welche ihm der Blick auf die unabwendbare Nothwendigkeit verlieh. Er hintergeht die Mutter, ähnlich wie

---

[44]) Bei Phot. u. Suid. s. v. *πενθερά*, *πενθερός*. (fr. 293 Dind. 29 Ahrens p. 254. Welcker I. p. 107).

[45]) Bei Athen. XII. p. 513 D. (fr. 289 Dind. 31 Ahr. Welcker I. p. 107 sq.)

[46]) Porson (Transact. and misc. critic. p. 243) liest *νοῦν δεῖ* und setzt das Komma nach *σῶμα*. Ahrens vermuthet statt *νόει* — *ἀεὶ*. Th. Bergk de Soph. fr. p. 15 *σχῆμα πολύπους*, wogegen Pflugk Sched. crit. Gedan. 1835. p. 36, der selbst *γνῶμα* vorschlägt, was aber Welcker I, p. 108 not. 2 gleichfalls missbilligt. Vielleicht liegt der Fehler in *γνησίου*.

dem Philoktet, weil nur so die Tochter von ihr zu erlangen war, und als sie ihm nachher darüber Vorwürfe macht, sucht er sie zu beruhigen, indem er sie ermahnt, ihren Sinn dem des Mannes anzuschliessen, wie ein Polyp sich an den Felsen schmiegt[47]. Er wird sie auch auf die Nothwendigkeit des Opfers hingewiesen und sie überzeugt haben, dass auch er ihren Schmerz zwar mitzufühlen wisse, aber doch dem göttlichen Gebote unterzuordnen, für Pflicht halte.

Ausser in den Tragödien, welche ich hier besprochen habe, kam Odysseus noch in mancher andern vor[48]. In allen diesen kann es keine Frage sein, dass er denselben Charakter hatte, wie bei Homer. Denn theils trat er in denselben Situationen auf, welche Homer schildert, theils ist er Hauptperson und in Beziehungen, welche keinen irgend denkbaren Grund zu der Annahme abgeben, dass seinem Charakter darin vom Sophokles sollte Hinterlist oder ränkevolle Intrigue beigemischt sein.

Fassen wir das Resultat dieser Betrachtungen kurz zusammen, so ist es dies, dass Sophokles den Odysseus durchaus edel, ganz so darstellte, wie Homer und die älteste Sage ihn überlieferte. Und von dem feingebildeten, edlen, das Tiefste mit tiefem Blick erschauenden Sophokles kann man es auch nicht anders erwarten. Er bedurfte nicht des

---

[47]) Vgl. Pindar fr. inc. 70, wozu Boeckh eine Stelle bei Athen. VII. p. 317 A. anführt, die er der Thebais zuweist (fr. 4. p. 588 Par.). — Der Polyp ist ein sehr beliebtes Bild der griechischen Dichter. Ion fr. 39 Köpk. (b. Athen. VI. p. 318 E.) Theogn. v. 215 sq. Bergk. (Athen. VII. p. 317 A.) Ps. Phocyl. 49 πετροφυὴς πολύπους Bergk. (als veränderlich).

[48]) Lakonerinnen, (Πτωχεία? Welcker III. p. 1124. 1150) Skyrierinnen, Iphigeneia Aul.

Haschens nach neuen Situationen und Charakteren, um seinen Figuren Interesse zu geben. Gerade je feiner und nobler er sie hielt, um so mehr Kunst offenbarte er an ihnen und erregte für sie Theilnahme bei den Zuschauern, die mehr war als ein augenblickliches Reizen der Empfindung.

IV.

Ueber die angeblichen Spuren einer Kenntniss von dem nördlichen Europa im Homer.

Wie früh zwischen Griechenland und den nördlichen Gegenden Europas Beziehungen stattgefunden, ist eine Frage, welche die bisherigen Untersuchungen eher verwirrt als gefördert haben. Indem man nach Sagen und sprachlichen Anklängen griff, konnte sich jeder aus so nachgiebigem Stoffe leicht dasjenige Bild formen, welches seine Phantasie ihm vorgezaubert hatte. Aber die Sagen wurden theils ohne allen Grund, theils ohne die nöthige Kritik gebraucht, und auf die Etymologie, deren man sich bediente, passt das Wort des Augustinus „ut somniorum interpretatio, ita verborum origo pro cuiusque ingenio praedicatur.“ Selbst die Untersuchungen der neuesten Zeit setzen nur die Träume eines Goropius Becanus und Olaus Rudbeck fort und können die ganze Frage auf immer in Miskredit bringen. Und doch drängt sie sich dem Historiker sowohl als dem Mythenforscher mehrfach auf und reizt, wie alle dunklen oder verzerrten Partieen der Wissenschaft, seine Neugier und seinen Eifer. Um sie zu beantworten scheint nichts nöthiger zugleich und zweckmässiger, als dass man genau die

Zeiten unterscheide, dass man von den ältesten Quellen anfange und sie zunächst einzeln und unabhängig von einander erforsche.

Ich gehe von einer Stelle aus, die man bisher für die in Rede stehende Frage fast gar nicht benutzt hat und doch mit grösserem Recht und Schein hätte benutzen können, als alles, was sonst beigebracht ist. Homer lässt den Odysseus, von der Insel des Aiolos verwiesen sechs Tage und Nächte schiffen, am siebenten aber kommen[1]) *Λάμου αἰπὺ πτολίεθρον Τηλέπυλον Λαιστρυγονίην* (*κ*, 81 sq.). Diese Worte verstehe ich mit den Meisten und auch dem neusten Herausgeber so, dass ich *Λάμος* als Namen einer Person, *Τηλέπυλος* als den einer Stadt, und *Λαιστρυγονίη* als deren Beinamen fasse, welcher uns angiebt, wo wir uns die Stadt Telepylos zu denken haben, nämlich bei den Laistrygonen, von denen bis dahin ja noch nicht die Rede gewesen ist. Sonst gestattet auch der homerische Sprachgebrauch[2]), dass man *Λάμος* als Namen der Stadt nahm, wie Didymos bei Schol. Aristoph. Pac. 758 und Nitzsch Anm. Bd. III. p. 160, folglich *Τηλέπυλος* und *Λαιστρυγονίη* als Beiwörter. Aber abgesehen davon, dass schon der Verfas-

---

[1]) Lycophr. Cass. 662 sq. Tzetz. *Λειψ. τοξ. τοὺς Λαιστρυγόνας λέγει· τούτους γὰρ ὁ Ἡρακλῆς κατετόξευσε, ἡνίκα ἤλαυνε τὰς βοῦς τοῦ Γηρυόνου, ἐπιχειροῦντας αὐτῷ πολεμεῖν. Λείψανον δὲ λέγει τοὺς ὑπολοίπους τῶν ἀναιρεθέντων.* — Dies ist eben solche Prae-post-Fiction, wie des Herakles Besuch bei der Skylla.

[2]) „Homer nennt eine Stadt nach ihrem Herrscher sonst nur im Beisatz, in nachgestellter Nebenbezeichnung: Il. I, 366. II, 677. IX, 668. XIV, 230. u. a. So müsste denn hier gerade der unbekannte Ahnherr des Antiphates vorangestellt und hervorgehoben sein." Nitzsch Anm. Bd. III. p. 100. Und allerdings ist der Name Lamos bedeutsam und gegen die obigen Stellen sind andre zu vergleichen: *M*, 11. 15. *Λ*, 19. X, 165. *γ*, 130. vgl. *η*, 81. *Z*, 242. *Λ*, 132. 769. *Σ*, 360 u. a.

ser von ψ, 318 [3]) Lamos für eine Person hielt, wie auch Cicero [4]), Ovid [5]), Horaz [6]) und Silius Italicus [7]), desgleichen die Scholien, wenn sie den Lamos zum Sohn des Poseidon machen [8]), so scheint auch das unmittelbar Folgende schicklicher den Namen als den Beinamen einer Stadt zu erklären; weshalb ich vorziehe für denselben Telepylos in Anspruch zu nehmen [9]).

Als nähere Beschreibung der Stadt wird nämlich v. 82 gesagt: *ὅθι ποιμένα ποιμὴν Ἠπύει εἰσελάων, ὁ δέ τ' ἐξελάων ὑπακούει.* — Das Verständniss dieser Worte knüpft sich an *ποιμήν* und *ἠπύειν*. *Ποιμήν* braucht Homer fünfmal [10]) vom Schäfer, wie *ποιμαίνω* stets d. h. viermal [11]) vom Weiden der Schafe. An andern Stellen wird *ποιμήν* ohne nähere Bezeichnung der Heerde von einem Hirten gesagt, der im Gebirge (*Γ*, 11. *Δ*, 455), der bei Nacht hütet (*Θ*, 559), der einen Löwen nicht abwehren kann (*Σ*, 162); eben so *Ψ*, 835, wo es von einem Diskos heisst, er sei so gross gewesen, dass er auf 5 Jahre einem *ποιμήν* Eisen für seinen Gebrauch geliefert haben würde. Wie wir nun *ποι-*

---

[3]) *ἦδ' ὡς Τηλέπυλον Λαιστρυγονίην ἀφίκανεν.*

[4]) ad Attic. II. 13, 2.

[5]) Metam. XIV, 233.

[6]) Od. III. 17.

[7]) VIII, 529.

[8]) Schol. Vulg. Q. *κ*, 81. Eustath. p. 1649, 10. Den Grund davon s. bei Gell. N. A. XV, 21.

[9]) Die Laistrygonische Telepylos: Barnes. Clarke. Voss. Völcker. Klausen. Bekker.

Die fernthorige Laistrygonie: Cic. ad Att. II. 13, 2. Tzetz. Lyc. 818 p. 804 Müll. — H. Stephanus. Giphanius. Pope. Damm. J. K. (cf. Anmkg. 23). Nitzsch.

[10]) *E*, 137. *M*, 451. *N*, 493. *Π*, 354. *δ*, 87.

[11]) *Z*, 25. *Λ*, 106. 245. *ι*, 188. vgl. Eustath. p. 622, 52. 834, 46. 1648, 58. Apollon. Lexic. p. 668 Villois. — *ποίμνη ι*, 122 ist unbestimmt, vielleicht unecht, Nitzsch III. p. 30; *ποιμνήιος B*, 470 von Schafen gebraucht steht an einer zweifelhaften Stelle.

μήν an diesen letzteren Stellen in der allgemeinen Bedeutung eines Hirten nehmen können, in welcher es die Spätern vielfach haben und selbst Homer in der gewöhnlichen Verbindung *ποιμὴν λαῶν*, wie ferner bei Homer sich andere Beispiele der Verallgemeinerung oder Abschwächung des ursprünglichen Begriffes finden z. B. *Βουκολίων ποιμαίνων* (Z, 25), *ἵπποι βουκολέοντο* (Y, 221) [12]), *Ἥβη νέκταρ ἐῳνοχόει* (Δ, 3. Y, 234) [13]): so wird es auch unbedenklich sein, wenn wir an unserer Stelle unter *ποιμήν* einen Hirten überhaupt verstehn. Ja, dies müssen wir sogar nothwendig wegen des Folgenden. Denn die Gegenüberstellung eines Rinderhirten und eines Schäfers in V. 85 würde alles Verständnisses entbehren, wenn wir auf den Gegensatz von zweierlei Arten von Heerden nicht schon hingewiesen wären. Dies haben auch alle Erklärer eingesehn mit Ausnahme von Klausen [14]), der aber alles verwirrt indem er *ποιμήν* und *ποιμένα* durch Schafhirten, *βουκολέων* Rinder hütend, *μῆλα νομεύων* Ziegen weidend [15]) übersetzt.

Gleichfalls gegensätzlich entsprechen sich *ἠπύει* und *ὑπακούει*. *Ἠπύειν* steht dreimal bei Homer [16]) und zwar so, dass es eine gewisse Intensivität des Tones bezeichnet, vermöge welcher derselbe aus bald grösserer bald geringerer Entfernung gehört werden kann [17]). Dazu passt *ὑπα-*

---

[12]) *βουκολεῖσθαι αἶγας* Eupolis bei Antiatt. p. 84 Bekk. (Meineke Tom. II. p. 435.) — Callimach. in Del. 176.

[13]) vgl. Eustath. p. 1250, 50. 1649 z. A. u. Porson u. Valcken. zu Euripid. Phoen. 28. Valckenaer Callimach. fr. p. 75. Dissen Pind. Ol. X, 9. Blomfield Aeschyl. Agam. 652. Spanheim z. Callim. Apoll. 48. p. 110 Ern. Lobeck Technol. p. 346 sqq. Wüstem. z. Theocr. XI, 80.

[14]) Die Abenteuer des Odysseus aus Hesiod erklärt. Bonn 1834. pag. 18.

[15]) vgl. Aristarchs Bemerkung bei Lehrs p. 108.

[16]) ι, 299. ρ, 271. Ξ, 399.

[17]) Diese Bedeutung scheint *ἠπύειν* auch immer behalten zu ha-

κούειν, welches Homer vom Vernehmen[18]) und einmal (*δ*, 283) vom Antworten gebraucht. Ganz unbegründet ist es, *ἠπύει* und *ὑπακούει* mit aufruft und folgt, gehorcht zu übersetzen, wie Viele gethan haben[19]), da dem weder der homerische Gebrauch jener Worte entspricht, noch die Participia *εἰσελάων* und *ἐξελάων*, noch auch das Folgende.

Hiernach heissen die Worte des Dichters: Am siebenten Tage aber kamen wir zu des Lamos jäher Stadt, der Laistrygonischen Telepylos, wo den Hirten [Rinderhirten] der Hirte [Schäfer] anruft eintreibend und jener austreibend vernimmt es.

In diesen Worten einfach den Vieh- und Weidereichthum der Laistrygonen bezeichnet zu finden, wie man gewollt hat, dagegen spricht ausser dem Folgenden schon die Stellung von *ἠπύει* und *ὑπακούει* an den Enden des Verses, wodurch beide Wörter offenbar als die bedeutsamsten hervorgehoben werden sollen. Wenn aber das Rufen und Hören in den besprochenen Worten die Hauptsache ist, so müssen wir nicht sowohl an ein stetes Aus- und Eintreiben, als vielmehr an irgend welche Entfernung denken, die der Dichter habe näher bezeichnen wollen, *καθ'*

ben. Hesiod. Sc. 316 (s. Heinrich.) *κύκνοι ἀερσιπόται μέγαλ' ἤπυον.* Aristoph. Eq. 1023 *ἐγὼ μέν εἰμ' ὁ κύων· πρὸ σοῦ γὰρ ἀπύω.* Euripid. Suppl. 800 *ἀπύσαι' ἀντίφων' ἐμῶν στεναγμάτων κλύουσαι.* Hecub. 155 *οἵ 'γὼ μελέα, τί ποτ' ἀπύσω; ποίαν ἀχώ; ποῖον ὀδυρμόν;* Mosch. II, 124. Ebenso bei Pindar, der *ἠπύειν* meist vom Anrufen der Götter hat. Darnach muss man richtig verstehn die Metaphrasen *φωνεῖ*, *προσφωνεῖ*, *προσαγορεύει* bei Sch. Q. Eustath. p. 1648, 30. 54. Apollon. Lex. p. 402. Etym. M. p. 434, 37. vgl. Alberti zu Hesych. Tom. I. p. 1647. not. 11.

[18]) *ξ*, 485. *π*, 10. *Θ*, 4 (wo die Schol. fälschlich *πείθεσθαι* verstehn. s. Spitzner). vgl. Eustath. p. 1496, 10.

[19]) H. Stephanus, Bochart, A. Dacier, Boivin, Baudelot, Riccius u. A. Heyne (s. Wolf z. Hes. Th. 748).

ὁμοιότητα τοῦ Ὅσσον τε γέγωνε βοήσας, wie die Scholien sagen [20]). Wir hätten demnach in dem mit ὅθι angeschlossenen Relativsatze eine etymologisierende Epexegese zu *Τηλέπυλον*, wie schon die Alten sahen und auch Nitzsch bemerkt [21]), der *Τηλέπυλος* von einer sich lang und schmal hinziehenden Stadt versteht. „Stellt man sich, sagt er, im Geist auf die Strasse einer solchen Stadt — da sieht man durch die lange Strasse hin an beiden Enden ein Thor [22]).“

Eine interessante Bestätigung gewinnt diese auf das Rufen Accent legende Erklärung von anderer Seite. Der Verfasser einer Abhandlung im Cambridger philol. Museum „Ueber die Namen der vorhellenischen Bevölkerung Griechenlands“ [23]), leitet den Namen der Laistrygonen von dem epitaktischen *Λα* und *τρύζω, τρίζω* ab, die Lautschwirrer, Starkbrummer, *Λάμος* vom Stamme *Λάω*, worin sich in dem Begriffe der Oeffnung, *κατ' ἐξοχήν* des Mundes, die von essen und schreien (*λάκω, λάσκω*) begegnen und wovon auch die gespenstische *Λάμια* benannt ist, die die Kinder frisst [24]): *Λάμος* Schreihals, der eben so zum

[20]) Sch. B. Q. z. 82. Eustath. p. 1649, 20. — Ὁ. τ. γ. β. steht ε, 400. ζ, 294. ι, 473. μ, 181.

[21]) Anm. Bd. III. p. 100.

[22]) Respondentes directa in compita portas, wie Auson. clar. urb. XIV, 16. p. 259 Toll. von Burdigala sagt.

[23]) J. K. On the Names of the Antehellenic Inhabitants of Greece. Philol. Mus. Cambr. Vol. I. (1832.) p. 609—627; über die Laistrygonen p. 619 sqq. (s. not. 27).

[24]) Merkwürdig genug kommt sie ums Leben durch einen Sohn des Euphemos, Antonin. Liber. cp. 8. aus Nikandros. vgl. Creuzer Symbol. Bd. III. p. 740 sq. ed. III. Callimach. Dian. 66 sqq.:

Ἀλλ' ὅτε κουράων τις ἀπειθέα μητέρι τεύχοι
Μητὴρ μὲν Κύκλωπας ἑῇ ἐπὶ παιδὶ καλιστρεῖ.
Ἄργην ἢ Στερόπην, wozu man vergl. Spanheim Tom. II. p. 214 sq. Ern. der auch den Zusammenhang zwischen Lamos u. Lamia bemerkt. Dio Chrys. LV. p. 285 Reisk. *τὰς Σκύλλας καὶ τοὺς Κύκλωπας, οἷς ἐκεῖνος ἐκήλει τοὺς ἀναισθήτους, — ὥσπερ αἱ τίτθαι τὰ παιδία, διηγούμεναι τὴν Λαμίαν.*

Sohn des Poseidon und Bruder des Polyphem des gewaltigen Schreiers[25]) passt, als König Antiphates[26]) der Gegenrufer (v. 106. 114) in offenbarer Beziehung steht zu den Worten ὅϑι ποιμένα ποιμήν u. s. w.[27]).

---

[25]) Euphemos S. d. Poseidon. Pind. Pyth. IV, 44 sq. O. Müller Orch. 258.

[26]) Dictys Cret. VI, 5. macht sogar Polyphem und Antiphates zu Brüdern. vgl. Malelas p. 145 sqq.

[27]) Den Namen der Laistrygonen leitet Bochart aus dem Hebräischen ab, s. unten not. 40; Klausen a. a. O. p. 20 von στρύζειν, τρύζειν und dem λαι, welches in λαῖλαψ, λαιδρός, vielleicht auch in λαβρός erscheine, Frechmurrer, Frechschwirrer, Frechbrauser. Uebrigens hat Kl. seine Etymologie von dem Engländer (not. 23), den er aber nicht nennt. — Fischer Antiquae Agrigentinorum historiae prooemium. Berol. 1837. 8. p. 16: Quin ipsum Laestrygonum nomen nihil aliud significare videtur, nisi populum saxa fodientem atque in antris habitantem. — Λαιστρυγών fortasse a λᾶας (unde λάινος) saxum, et τρύω vel τρώγω (a ΤΡΑΩ vel ΤΡΕΩ, unde etiam τρύχω et τρώγλη) terere, perfodere."

J. K. l. l.: The Λαιστρυγόνες of Homer, the barbarous inhabitants of Sicily or Italy, afford us another, hitherto I believe unsuspected, example of a similar principle of nomenclature. The first syllable λαις is a form of the λα ἐπιτακτικόν (λαίσπαις, βούπαις Hesych.), the second is derived from τρύζω or τρίζω[11]) which are the same words. Had a fabulist to invent a name for a people who, like the Garamantes „strident magis quam loquuntur" [Mela, I, 8 von den Troglodyten], I do not know how he could devise a better than Λαιστρυγόνες. It is curious to see how the whole fable betrays the traces of its origin, though already altered by passing through many hands, before it reached those of Homer. Λάμος the son of Neptune (the father also of the loud-voiced Πολύφημος) has derived his name from λάω, which signifies to make a loud noise (Hes. λάε, ἐψόφησεν) whence λάκω, λάσκω, but also by a very natural transition, the opening of the mouth being necessary for both, to eat, Od. τ, 229: this, aided perhaps by the analogy of λαιμός, which indeed is the same word in another form may have procured the people of Λάμος the credit of being like the monster Λαμία, the ogress of the African deserts, and the bugbear of the Grecian children, devourers of men: Sch. Arist. Pac. 742 (757). The name of the king

[11]) τρύζει, ψιϑορίζει, γογγύζει, ἀσήμως λαλεῖ Etym. M. Which the indistinct speech of barbarians, the idea of loudness seems also to have been connected.

Die Deutung des Namens Telepylos und die Beschreibung der laistrygonischen Stadt, welche der Dichter durch ein Bild giebt, enthält eine Merkwürdigkeit, die selbst wiederum einer Erläuterung bedarf. Dass Hirten eines Ortes zugleich ein- oder ausziehen und sich dabei zurufen wäre nichts auffallendes; aber bei den Laistrygonen treibt ja zu eben der Zeit, in welcher ein Hirte einzieht, ein anderer aus? was hat es damit für eine Bewandtniss? Die beiden folgenden Verse geben Auskunft: dort könnte wohl ein schlafloser Mann zwiefachen Lohn verdienen, den einen Rinder hütend, den andern hellglänzende Schafe weidend.

Die Worte *ἄυπνος ἀνήρ* (v. 84) lehren, dass als Zeitpunkt des Austreibens der einen Art Heerden der Abend gedacht ist; und zwar ist es der Rinderhirt welcher auszieht. Dies zeigt zum Theil schon die Korrelation der einzeinen Satzglieder, wie die Scholien und Nitzsch richtig bemerken, und es wird gleich noch deutlicher werden. Von dieser Auffälligkeit nun, dass bei den Laistrygonen die Rinder zu derselben Zeit, wo die Schafe von der Weide heimkehren, Abends ausgetrieben werden, muss V. 86 den Grund angeben; das verlangt der Zusammenhang und deutet das *γάρ* zu Anfange an: Denn nahe sind die Gänge der

---

Ἀντιφάτης alludes probably to the description of the shepherds *ποιμένα — ὑπακούει*, which may have originally been meant only as descriptive of their reciprocal call and reply, sonding for through the pastures and mountains. The epithet *τηλέπυλος*, which Homer has given to no other city, may have been designed to mark an equal power in the voices of the watchman. There is a want of distinctness in this part of the description, which seems to shew that Homer had derived a tale from others, which had already received additions, not aggreeing with its primary meaning. He is usually considered as the fountain of mythology and fable; but the streams had flowed far, and received many mixtures, before they reached him. —

Nacht und des Tages, ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κέλευθοι.

Das griechische κέλευθος ist nicht minder zweideutig als das deutsche „Gang", indem es sowohl für den Weg, die Strasse, den Raum des Gehens, als für die Thätigkeit des Gehens genommen wird[28]). Ebenso kann man

---

[28]) Das Wort κέλευθος hat Nitzsch a. a. O. p. 102 sq. weder klar noch richtig definiert. Homer hat es zwiefach:

a) Weg, Strasse. ζ, 291 δήεις ἀγλαὸν ἄλσος Ἀθήνης ἄγχι κελεύθου. Nitzsch meint auch hier unterscheide sich κελ. doch immer so von ὁδός, dass dieses eben nur den Weg, insofern er eine bestimmte Richtung hat, κελ. dagegen die Bahn, welche weiter, welche vorwärts führt bezeichnet. Aber an der genannten Stelle ist κελ. ganz so gebraucht wie sonst ὁδός d. h. durchaus für den Strich Erde, der zur allgemeinen Passage bestimmt und abgegrenzt ist. vgl. Κ, 66. Ν, 335. Weiter begegnet uns κελ. wo es immer noch als fassbarer Weg, aber nicht mehr als ein bestimmter und abgegrenzter gedacht ist. Μ, 411. 418. Ο, 260. 357, wo für das augenblickliche Bedürfniss alles vor den Füssen, was hinderlich ist und entgegensteht, beseitigt wird. Ebenso Μ, 262 οὐδέ νύ πω Δαναοὶ χάζοντο κελεύθου [1]): die Danaer geben durch ihr Weichen den Feinden Platz zum Vorrücken. Weiter übertragen Γ, 406 θεῶν δ' ἀπόεικε κελεύθου,

[1]) Dieselbe Verbindung Δ, 504. Allein wie der Vers nebst Umgebung schon anderweitig Verdacht gegen sich erregt (Hermann de interp. Hom. p. 11. Opusc. V, 61. Lachmann Ueb. d. Ilias. p. 30), so ist er auch der einzige, in welchem κελ. nicht die letzte, sondern eine mittlere Stelle einnimmt. Dasselbe ist auch der Fall mit γ, 177 in Bezug auf κέλευθα, welcher Vers einfach zu streichen sein wird. — Bei dieser Gelegenheit gebe ich einen andern verbalstatistischen Beitrag zur Kritik Homers: ἦμος steht immer zu Anfange des Verses ausgenommen μ, 439. und kommt ausser an dieser Stelle und Δ, 90 nur in Verbindung mit Ausdrücken vor, die das wirkliche Tageslicht bezeichnen (ἠώς, ἠέλιος). Damit vergl. man die andern Gründe für Interpolation Sch. Q. μ, 439. — So steht nach Lehrs (Lachmann a. a. O. p. 7) ἀπηύρων, ἀπηύρα u. a. nur am Ende der Verse; δ, 646 zählt nicht, da die ganze Stelle zweifelhaft und jüngern Ursprungs ist. Dergleichen liesse sich noch vieles anführen, und es ist Unkenntniss epischer Manier, wenn Gross Vindiciar. Hom. P. I. Marburg. 1845. p. 28 sagt: eiusmodi observationes, quum fere in casu quodam consistant, nullo pacto ad argumentum alicuius momenti explendum adhiberi possunt.

ἐγγύς räumlich oder zeitlich und die Genitive νυκτός und ἤματος persönlich oder unpersönlich nehmen. Hiernach erhalten wir vier verschiedene Auffassungsweisen des Verses.

Zuerst die der alten Erklärer. Sie nahmen κέλευθος objectiv für Weg, deshalb ἐγγύς räumlich und fassten die Genitive unpersönlich, verstanden also den ganzen Vers etwa wie Voss: „Denn nah ist zu des Tags und der nächtlichen Weide der Ausgang." Durch diese Worte, glaubten

---

wo auch noch ein, wenngleich nicht fassbarer Weg gedacht ist. vgl. Xenophanes b. Diogen. Laert. VIII, 36 (fr. 6 Bergk. 18, 1 Mullach.).

b) Das Gehen, Wandeln selbst. Dies erscheint am einfachsten in der Verbindung ὁδὸν καὶ μέτρα κελεύθου, in welcher ὁδόν den Weg, auf dem gewandelt werden soll, μέτρα κελεύθου die Grösse der Reise, das Maass der Fahrt bezeichnet[2]. Dies ergiebt sich ferner aus α, 195 ἀλλά νυ τόν γε θεοὶ βλάπτουσι κελεύθου (die Götter versagen nicht den Weg, sondern das Rückkehren); δ, 380. 469 ὅς τίς μ' ἀθανάτων πεδάᾳ καὶ ἔδησε κελεύθου (fesselte und hinderte mich so, dass ich nicht vorwärts kommen, nicht ans Ziel gelangen kann). β, 429. 213 sind ebenfalls nicht vom Fahrwege, sondern vom Durchmachen des Raumes zwischen Ausgangs- u. Endpunkt zu verstehen. vgl. ν, 83, Ξ, 282, Ψ, 501. — β, 434.

Beide Bedeutungen sind auch in dem neutralen Plural κέλευθα zu erkennen[3], dem in den verschiedenen Verbindungen dies gemeinsam ist, dass er einen unbestimmten Weg, resp. mehrere, wie im Wasser[4], oder das Gehen und Streben auf einem solchen, wie beim Winde, bezeichnet. Dazu passen denn auch die ἠερόεντα u. εὐρώεντα κέλευθα (ν, 64. ω, 10. vgl. Völcker Hom. Geogr. p. 96), welche selber der Vorstellung kein klares Bild verstatten, und nur *M*, 225 widerstrebt vielleicht.

[2]) Färber (Berl. Jahrb. 1844. März. no. 58. p. 462) hat unter anderem auch dies nicht gewusst.

[3]) ε, 383 (κέλευθα mit Cod. Harl. vgl. Nitzsch III. p. 93). κ, 20. Ξ, 17. Ο, 620, immer mit ἀνέμων. Das Beiwort λαιψηρά an den beiden letzten Stellen bestätigt noch mehr die Bedeutung des Gehens, Strebens. — Die erstere Bedeutung (Weg, Pfad) dagegen ist für ὑγρὰ κέλευθα γ, 71. ι, 252. δ, 842. ο, 474, Α, 312 anzunehmen. Vergl. ι, 261.

[4]) Deshalb darf man auch nicht in dem Verse η, 272 ὅς μοι ἐφορμήσας ἀνέμους κατέδησε κέλευθα, wie Bekker richtig beibehalten hat, mit Nitzsch a. a. O. Bd. III. p. 93 nach Cod. Harl. und Hamburg. in κέλευθον ändern.

sie, solle dargethan werden entweder wie es möglich sei, dass der einziehende Hirt den ausziehenden durch Ruf begrüssen könne, indem nämlich die von beiden entlang zu gehenden Wege nicht sehr weit von einander entfernt gewesen, oder aber wie ein schlafloser Mann doppelten Lohn verdienen könne, indem er wegen Nähe der Triften bei der Stadt nicht weit zu gehen haben würde. Diese letztere Erklärung gestehe ich nicht zu begreifen; ich sehe nicht ein, was die Nähe der Weiden für den Erwerb eines doppelten Lohnes thue. Die erstere kann man verstehn, aber nicht billigen. Denn wie einmal, schon wegen der Stellung, V. 86 am natürlichsten auf die beiden unmittelbar vorhergehenden bezogen wird, so bedarf ja das Sich-grüssen-können keiner Motivierung, da es beim Ein- und Ausziehn in derselben Zeit und derselben Stadt geschieht, sich also von selbst versteht; wohl aber wird mit Nothwendigkeit ein Grund für das ungewöhnliche Austreiben der Rinder verlangt. Die alten Erklärer haben das sehr wohl gefühlt, nur suchten sie diesen Grund nicht in des Dichters Worten, sondern erfanden selbst einen.

Eine andre Vorstellung gewinnen wir, wenn wir νυκτός und ἤματος persönlich fassen: Nahe bei einander sind die Wege, auf welchen der Tag und die Nacht wandeln; aber auch sie begründet das nicht, was erfordert wird.

Eine dritte Auffassung ist die, bei welcher wir κέλευθοι in der Bedeutung des Gehens, deshalb ἐγγύς zeitlich, νυκτός und ἤματος aber unpersönlich fassen, so wie Boivin: „Denn bald nach einander sind die Gänge Tags und Nachts, zu bald als dass dem heimgekehrten Schäfer die gehörige Zeit für den Schlaf bliebe. Denn er würde bald nach seiner Heimkehr Tags schon wieder die über Nacht zu weidenden Rinder austreiben müssen." Hiergegen ist einzuwenden, dass der Rinderhirte, zufolge der voraufgegangenen

Erzählung nicht nach, sondern bei Heimkehr des Schäfers auszieht und dass die auffallende Hütungsart bei den Laistrygonen unerklärt bleibt.

Die vierte und letzte Erklärung nimmt *κέλευθοι* und *ἐγγύς* wie die vorige, *νυκτός* und *ἤματος* aber persönlich, versteht demnach den ganzen Vers so: Nahe sind die Gänge der Nacht und des Tages, bald nachdem die Nacht ihren Gang angetreten, macht der Tag den seinigen, so dass also der Tag dicht hinter der Nacht geht, der Tag bald und unmittelbar auf die Nacht folgt.

Ehe wir untersuchen ob und inwieweit dieser Sinn die Anforderungen befriedige, welche wir an V. 86 machten, den Grund anzugeben, weshalb bei den Laistrygonen die Rinder bei Rückkehr der Schafe auf die Weide getrieben werden, muss ich angeben, wie die Alten sich diese Sonderbarkeit erklärten. Sie behaupteten, bei Leontinoi auf Sicilien — denn dorthin setzten sie die Laistrygonen[29]) — seien so viele Bremsen, dass man die durch ihr Fell geschützten Schafe bei Tage, die Rinder dagegen Nachts auf die Weide jage[30]). Aber wenn Homer an einen solchen Grund dachte, so hätte er ihn jedenfalls angeben müssen. Und wie trivial würde uns der Dichter erscheinen müssen,

---

[29]) Sch. κ, 86. Eustath. p. 1649, 16. vgl. Thucyd. VI, 2 (u. daraus bei Steph. B. p. 180, 4 West.) Theopomp. bei Polyb. VIII, 11. Strab. I, 2. p. 20. Plin. N. H. III, 14. Solin. cp. 5. Tzetz. Lyc. 662. Blackwell p. 280. Voss Krit. Bl. II, 302. Völcker Hom. Geogr. p. 116. — Andre setzten sie nach Formiae: Cic. ad Attic. II. 13, 2. Horat. Od. III. 17, 6. Ovid. Fast. IV. 69. Plin. N. H. III, 9 (VII, 2). Sil. Ital. VII, 276. 410. VIII, 529. Marcian. VI. 641 p. 523 K. Cluver Ital. Ant. III, 70. p. 1071. Sicil. Ant. II, 17. p. 465 sq. d'Orville Sicul. P. 1. cp. 9. pag. 169.

[30]) Sch. B. κ, 85. Sch. Vulg. 86. Eustath. l. l. Ob diese Erklärung von Aristarch sei, ist zweifelhaft, da er den *ἐκτοπισμός* (Welcker Kl. Schr. II, 50 sq.) annahm.

wenn er so viel Aufhebens von einer so gleichgültigen Sache gemacht hätte, die für die ganze Erzählung auch nicht von dem mindesten Einflusse ist. Ueberdies beruht ja die ganze Lokalisierung der Laistrygonen bei Leontinoi auf leeren und haltlosen Voraussetzungen, und die Angabe von vielen Bremsen bei jener Stadt scheint nur für den speciellen Zweck erfunden.

Machen wir lieber folgende Reflexionen. Es ist bekannt, dass das Aus- und Eintreiben der Heerden vom Aufgange und Untergange der Sonne abhängt, und zwar so dass nach wohlbegründeter Erfahrung die Schafe, wie sie später ausgehn, auch später heimkehren, die Rinder dagegen früh die Ställe verlassen und früh in dieselben zurückgeführt werden. Je später also die Sonne unter und je früher sie wieder aufgeht, desto geringer wird der Zeitraum sein, welcher zwischen der Heimkehr der Schafe und dem Austreiben der Rinder liegt. Sollen die beiden betreffenden Hirten sich nun bei ihren Handlungen begegnen, also der Rinderhirt ausziehn wenn der Schäfer eintreibt, so muss sich jener Zeitraum zwischen dem Untergange und Aufgange der Sonne auf ein Minimum reducieren. — Hat der Dichter dies mit V. 86 sagen wollen? Ich denke die Worte können nichts anders bedeuten, als was wir oben in ihnen fanden d. h. nichts anderes, als dass bei den Laistrygonen unmittelbar auf die Nacht der Tag folgt, die Sonne unmittelbar nach ihrem Untergange wieder aufgeht.

So haben wir einen mit den Worten des Dichters eben so übereinstimmenden als unsern Erwartungen entsprechenden Grund für die eigenthümliche Hütungsart bei den Laistrygonen. Denn weil bei diesen unmittelbar nach Sonnenuntergang, bei Heimkehr des Schäfers, schon wieder das Frühroth sichtbar wird, wo die früh zu weidenden Rinder ausgetrieben werden, ist es möglich dass der (durch das

westliche Thor) einziehende Schäfer den (zum östlichen Thore) ausziehenden Rinderhirten von Ferne begrüssen und demnach ein schlafloser Mann doppelten Lohn verdienen könnte, wenn er, nachdem er Schafe gehütet, gleich wieder mit Rindern auf die Weide zöge.

Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass der Dichter bei seiner Aeusserung: da hätte ein schlafloser Mann u. s. w. nicht genau berechnet hat, ob auch weiter der Rinderhirt schon heimtreibe, wenn der Schafhirt austreiben müsse. Ihm fiel nur bei, dass bei solchem Zusammentreffen der heimtreibende Schafhirt, wenn er nicht schlafen wollte, auch gleich wieder der austreibende Rinderhirt sein könnte [31]). Der Dichter fasst nur den einmaligen Act für sein Bild ins Auge.

Das Resultat unserer Betrachtungen ist auffallend und überraschend. Wir finden kurze Nächte bei den Laistrygonen. Schon der alte Grammatiker Krates erkannte solche und nahm an, Homer habe nach Kunde aus jenen nördlichen Gegenden, denen diese Nächte eigenthümlich sind, davon geredet [32]). Hierin sind ihm in neuerer Zeit Scaliger [33]), J. Columbus [34]), B. Thiersch [35]) u. Nitzsch [36]) beigetreten [37]), während die Meisten, indem sie die Worte

---

[31]) Nitzsch a. a. O. p. 103.

[32]) Sch. Q. Vulg. P. 86. Eustath. p. 1649, 27. Sch. Arat. 62. Gemin. Elem. Astr. cp. 5. p. 22 sq. (ed. Petav. Uranol. Lut. Paris. 1630. fol.). Krates berief sich auf Arat, wogegen aber Scaliger Manil. Astron. Lutet. 1579. 8. lb. III. p. 169. 171. 172.

[33]) l. l.

[34]) Incerti scriptoris fabulae aliquot Homericae de Ulixis erroribus ethice explicatae. Lugd. Bat. 1745. 8. p. 105 sq.

[35]) Ueber das Zeitalter u. Vaterland d. Homer. ed. II. p. 46 sqq.

[36]) a. a. O. p. 101 sqq.

[37]) Die Einwendungen, welche Bochart (s. unten not. 40.), Anna Dacier (l'Odyssée d'Homère. Amsterd. 1731. 8. Tom. II. p. 101), Klausen (a. a. O. p. 16 sq.) gemacht haben, bedürfen einer Widerlegung nicht.

des Dichters nicht richtig verstehn, der andern Erklärung folgen. Einige z. B. G. Hermann[38]) und ihm nachschreibend Bode[39]) verzichten auf jede Erklärung und meinen, Homer habe ausser anderem auch diese Erzählung von den Laistrygonen ganz ohne den Sinn zu ahnen aus älteren Gedichten genommen. Sei dies auch, so wird es immer unsre Aufgabe und möglich sein, den ersten Sinn zu erforschen. Indess ist es unrecht zu glauben, Homer erzähle etwas nach, was er nicht verstanden habe. So lange ein Dichter vernünftig ist, wird er das nie thun. Er kann wohl ein Ueberliefertes anders verstehn und gebrauchen, als dessen ursprüngliche Bedeutung war und zuliess, jedoch so, dass sich von dem, was er sagt, eine Vorstellung machen lässt; mit Sinn und Vsrstand muss und wird er immer schildern.

Noch Andre haben von keiner frühern Erklärung befriedigt sich in eigenen neuen versucht; so Samuel Bochart[40]), Jean Boivin le cadet, Baudelot, Fraguier[41]),

---

[38]) Briefe über Hom. u. Hes. p. 22.

[39]) Comm. de Orpheo. p. 156.

[40]) Geographia Sacra P. post. Chanaan s. de coloniis et sermone Phoenicum lb. I. cp. 33. (Oper. Omn. ed. III. Lgd. Bt. 1692. f. p. 590 sq. 563). Die Laistrygonen identisch mit den Aurunkern, deren Name vom Hebr. averoth, uroth (caulae gregum, armentorum praesepia) gebildet, einerseits die Vorstellung von dem übergrossen Viehreichthume der Laistr. andrerseits an Hebr. or anklingend die Fabel erzeugt habe, dass die Laistr. in stetem Lichte lebten oder wenigstens sehr kurze Nächte hätten. Lamos vom Hebr. laham, lahama (vorare), loham, lahim (helluo). Wie die Leontiner a leoninis moribus benannt so die Laistr. vom Hebr. lais tircan (leo mordax). Dieser Ableitung stimmt b. Blackwell p. 301 not. mmm. Riccius diss. p. 418 sq.

[41]) Die Erklärungen dieser Drei sind referiert in Hist. de l'Ac. des Inscr. Tom. I. p. 132—136 (ed. en 8. p. 161 sq.). Ueber Boivin s. oben p. 297. 303. — Fraguier meint, der Sinn Homers scheine zu sein: in einem so weidenreichen Lande, welches Weide für den Tag und die Nacht bot, würde ein schlafloser Mann, der des Tags eine Art Vieh weiden würde, des Nachts eine andre, am Ende des Jahres

Dornedden[42]), Völcker und Klausen, (vergleiche auch Kanne Urkunden etc. Bd. II. Baireuth 1815. 8. p. 108 sq. 257.). Völcker und Klausen kommen dahin mit Krates überein, dass auch sie, der eine kurze, der andre helle Nächte annehmen; aber sie erklären sich den Ursprung dieser Vorstellung anders. Völcker[43]) folgendermaassen: Die Stadt

---

einen doppelten Lohn verdient haben, weil alsdann zusammengerechnet die Zeit der Tage u. Nächte gleich ist. — Baudelot (p. 133 sqq.): die Stadt der Laistrygonen war nichts anders als eine lange Reihe aneinanderstossender u. ineinandergehender Höhlen, in denen die L. zusammen mit ihren Heerden wohnten, v. 97 sqq. Die von der Weide heimkehrenden Hirten nun riefen die andern, welche nach ihnen dorthin gehn sollten, und diese hörten ohne Mühe den Ruf wegen der von einer Höhle zur andern stattfindenden Verbindung. Diese Höhlen waren längs der Küste belegen, so dass sich zwischen Meer u. Bergen nur ein schmales Thal mit Weiden befand, Sil. Ital. VIII, 532 domusque Antiphatae compressa freto. Unter dem Wege der Nacht ist der Ocean zu verstehn, in welchem sich Nachts die Sonne verbirgt; unter dem Wege des Tags die Erde, die Tags von der Sonne erleuchtet wird. Demnach will Homer ganz einfach sagen, dass Erde und Meer nahe sind d. h. dass die Erde dort durch das Meer sehr eingezwängt sei und folglich die Weiden zu wenig Ausdehnung haben als dass die Hirten sich gar weit entfernen könnten. Dergestalt dass ein schlafloser Mann doppelten Lohn verdienen könnte, weil er nicht viel Wegs zu machen hätte seine Heerde in den Stall und sofort eine andre auf die Weide zu treiben. —

[42]) Erläuterung d. Aegypt. Götterlehre durch die Griechische in Eichhorn Allg. Bibl. d. Bibl. Litt. Bd. X (Lpz. 1800. 8.), 303—311. wieder abgedr. in s. Neu. Theorie z. Erkl. d. gr. Myth. Göttingen 1802. 8. p. 17 sqq. Seine Ansicht ist: In dem Lande d. L. höre der eine Hirt in demselben Augenblicke die Rinder zu weiden auf, in welchem der andre die Schafe zu weiden anfange und umgekehrt. Diese so äusserst präcis bestimmte Ordnung hätten die L. beobachtet, um die Zählung eines aus natürlichen Tagen und Nächten bestehenden Jahres zu bewerkstelligen; ähnlich wie die Aegypter, welche am Grabe des Osiris zu Philae 360 Krüge aufgestellt hatten u. das Mondenjahr dadurch zählten, dass sie diese Krüge voll Milch gossen. — Dieser Erklärung von Dornedden ist, ohne weiteres zu bemerken, Köster (Erläuterung der heil. Schr. aus den Klassikern besonders aus Homer. Kiel 1837. 8. p. 147) beigetreten.

[43]) Ueber Homerische Geogr. u. Weltkunde. Hannover 1830. 8, pag. 116 sq.

Telepylos liegt gerade dem Eingang zum Hades gegenüber, wo die Sonne untersinkt. Die Laistrygonen bewohnen eine hochgelegene Stadt (v. 81) und sind dicht vor dem Lichtglanz des untersinkenden Helios. Nun belehrte die Erfahrung die Griechen, dass auf hohen Bergen, z. B. dem Athos, die Sonne des Nachts nur kurze Zeit aus dem Gesichtskreise der Menschen verschwindet, und wenn im Westen kaum die Abendröthe verblasst ist, sich im Morgen schon Eos wieder zeigt. Sie schlossen also, dass jenes westliche Volk auf seinem hohen Sitze die untergehende Sonne am längsten sehen müsse, wenn sie den Menschen diesseits Thrinakia schon längst verschwunden war. Kaum ist bei ihnen dieselbe untergegangen, so sehen sie Eos schon wieder im Osten" [44]).

Hiergegen ist mit Recht von B. Thiersch [45]) bemerkt worden, dass weder die Laistrygonen eine hochgelegene Stadt bewohnen, noch auch durch die Höhe der Bergspitzen in jenen südlichen Ländern ein Unterschied des Tages verursacht werde bedeutend genug, um zu Homers Bild Veranlassung geben zu können.

Noch weniger werden wir Klausen [46]) beistimmen, wenn er sagt: „Es lässt sich erweisen, dass die homerische Zeit nach ihrer Vorstellung von der Beschaffenheit der Welt nothwendig sich eine Gegend so denken musste, wie das Laistrygonenland beschrieben wird. Tag und Nacht sind nach griechischer Vorstellung nicht blosse Begriffe, sondern dämonische Wesen, welche durch räumliches Einherwandeln den zeitlichen Wechsel von Helle und Dunkel hervorbringen. Abends nnd Morgens grenzen Tag und Nacht, die

---

[44]) Wesseling ad Antonin. Itiner. p 676 glaubt Laistrygonia in Isaurien nach dem Charakter d. homer. Laistrygonen benannt.

[45]) a. a. O. p. 47 sqq. vgl. Nitzsch a. a. O. p. 105.

[46]) a. a. O. p. 16 sqq.

sonst durchaus geschieden sind, an einander, da müssen also auch die sonst immerdar getrennten Dämonen dieser Zeiten einander sich nähern. Diese Annäherung aber kann nur am Ende der Welt geschehn, an den Grenzen der Erde, im äussersten Westen, wo die Nacht wohnt. Dort also sind die sonst überall ewig geschiedenen Pfade von Tag und Nacht einander nahe. Da nun der Tag für die Griechen keine Abstraction, sondern ein wirkliches Wesen ist, muss es da, wo er verweilt, jedesmal hell sein. Diese nächtliche Heimat des Tages versetzt der Dichter in das Laistrygonenland, dort giebt es ein Gebiet, wo es Nachts hell ist, weil der Tag dort ausruht. In diesem Gebiete kann man nun Nachts sein Vieh weiden lassen, so gut wie am Tage ausserhalb desselben."

Mit Homers Worten kann diese Erklärung Klausens nicht bestehn. Nahe könnten sich Tag und Nacht im Westen auch wohl nach homerischer Vorstellung kommen, wie nach hesiodischer, aber dass der Dichter sich dort eine nächtliche Heimat des Tages hätte denken müssen oder gedacht habe, lässt sich in keiner Weise darthun. Und nun gar diesen nächtlichen Aufenthalt des Tages in das Land der Laistrygonen verlegen, dafür sprechen nicht blos nicht die Worte des Textes, sondern dem widersprechen sie sogar. Selbst die ganze hesiodische Vorstellung für Homer angenommen, kann bei den Laistrygonen nicht der Tag über Nacht verweilen, da sein Aufenthalt von Hesiod in den ehernen Himmel verlegt wird[47]).

So scheinen wir auch negativ zu der Ansicht des Krates zurückgeführt zu werden, die noch anderweit unserer Zustimmung empfohlen wird.

---

[47]) Hesiod. Theog. 748 sqq.

Es fällt auf, dass Homer den Bernstein gekannt hat. Denn dass dieser und nicht jene Mischung von Gold und Silber, ubicunque quinta argenti portio est[48]), unter dem ἤλεκτρον der Odyssee[49]) zu verstehen ist, kann nach den vielen Untersuchungen[50]) darüber wohl nicht mehr zweifelhaft sein und wird auch von den meisten als eine ausgemachte Sache betrachtet[51]). Wenn aber der Bernstein mit jenem ἤλεκτρον bezeichnet ist, ist es nicht wahrscheinlich, dass auch die homerische Zeit ihn ebendaher bezog, woher man ihn später bekam, aus dem Norden? Herodot[52]), der einen Fluss Eridanos leugnet, sagt doch ausdrücklich, dass die Griechen ihren Bernstein von den nördlichen Völkern erhielten. Und darauf scheint sich auch zu beziehn, wenn man, wie schon Pherekydes that, den Eridanos für den Po nahm[53]). Denn indem seit den ältesten Zeiten und bis spät in das Mittelalter hinein, wie O. Müller[54]) und Hüllmann[55]) zeigen, eine Handelsstrasse aus dem Norden in

---

[48]) Plin. H. N. XXXIII, 4. vgl. Pausan. V. 12, 7. Bähr z. Herodot. I, 50.

[49]) δ, 73. ο, 460. σ, 296. Für „Goldsilber" Plin. l. l. Ilgen h. in Ap. Del. 104. p. 224. Nitzsch Bd. II. p. 238. Passow s. v.

[50]) Gesner de electro veterum (Comment. Acad. Gotting. 1753. Tom. III. p. 78 sqq.). Millin Mineralogie des Homer. Aus d. Franz. von Rink. Königsberg 1793. 8. p. 26 — 33. Buttmann Mythologus. Bd. II. p. 337 — 363. Ukert Ueber das Elektron u. die mit demselben verknüpften Sagen. Z. f. A. 1838. no. 52 — 55. p. 425—452.

[51]) Voss zu Virg. Ecl. IV. p. 165 ed. II. Welcker Aesch. Tril. p. 567. Rhein. Mus. 1833. Hft. 2. p. 238 (Kl. Schr. Bd. II. p. 17. 49.). O. Müller Etrusker. Th. I. p. 280 sqq. Archäol. § 56. Nitzsch a. a. O. p. 105. vgl. auch Abeken Mittelitalien. Stuttg. 1843. p. 271 u. v. A.

[52]) III, 115.

[53]) Pherecyd. fr. 30. p. 135 Sturz. no. 33 c. Müll. (aus dem Sch. Germanici z. v. 364. p. 133 (83)).

[54]) Etrusker a. a. O. vgl. Kl. Schr. II, 469.

[55]) Hüllmann Handelsgeschichte der Griechen. Bonn 1839. 8. pag. 76 sqq. Derselbe sucht pag. 63 — 81 darzuthun, dass

den Süden, am adriatischen Meere mündete, konnte leicht der Glaube entstehn, dass am Po der Bernstein erzeugt werde, weil der Handel ihn von dort den Griechen zuführte; ähnlich wie Arabien für das Vaterland des Zimmtes galt[56]). Ja, Welcker hat sogar wiederholt behauptet, dass mit dem Bernstein der Odyssee die gewiss nicht jüngere uns aus Hesiod[57]) bekannte Fabel von seiner Entstehung aus Thränen zu den Griechen übergegangen sei, indem man nur statt des Sonnengottes selbst seine Töchter ihn ausweinen liess[58]). Wie denn nach nordischer Sage auch Perlen geweint werden und das Gold der Freyja Thränen heisst[59]) [60]).

ἤλεκτρον eine Art Edelstein sei. Aehnlich schwankt die Erklärung des Bdolach (1. Mos. 2, 12) zwischen Harz (Buttmann Mythol. I, 94) u. Edelstein. Aber Edelsteine kennt Homer überhaupt nicht. Pinder de adamante p. 23.

[56]) Herodot. III, 111. vgl. Ukert a. a. O. p. 447.

[57]) Hesiod. fr. 184 Göttl. (184 Marcksch.) aus Hygin. fb. 154. p. 266 Stav. vgl. frgm. 221 Göttl. (137 Marcksch.) aus Schol. Q. λ, 326.

[58]) Welcker Aeschyl. Tril. p. 567. Kl. Schr. Bd. II. p. 17.

[59]) Grimm Deutsche Mythol. p. 281 sq.

[60]) [In der Handschrift Lauers findet sich am Rande folgender späterer, mit Bleistift geschriebener Zusatz:] Was die Phaeaken betrifft, so wird von diesen später die Rede sein. Ich erkenne sie nicht an, als aus dem Norden stammende; wohl aber Bernstein und kurze Nächte. Die von ihnen redenden Stellen können also in keine frühere Zeit gesetzt werden als in die in welcher die Griechen durch ihre Handelsverbindungen Gelegenheit hatten den Bernstein mit der Nachricht von kurzen Nächten aus dem Norden zu beziehen. Oder was dasselbe sagen will: die Stellen mit dem Bernstein und den kurzen Nächten müssen jünger sein als die übrigen Theile der Odyssee. Doch ist hier nur von den Laistrygonen zu handeln. Wollten wir blos die Partie der kurzen Nächte, was nicht einmal geht, aus der Geschichte von den Laistrygonen entfernen, das Uebrige stehen und für alt-homerisch gelten lassen, so würde ein sehr bleiches Bild übrig bleiben. Ueberhaupt wird Jeder mit mir fühlen, dass die ganze Laistrygonengeschichte nach dem Vorgange des Polyphem nichts Auffallendes hat. Sie ist doch nur eine schwache aber deshalb auf der andern Seite in ihren Fakten quantitativ gesteigerte Kopie des Kyklopen. Nimmt man nun die kurzen Nächte hinzu, welche auf einen

Dies führt auf eine andere Betrachtung, die ebenfalls von Welcker angeregt ist. Derselbe hat in einem Aufsatze über die homerischen Phäaken und die Inseln der Seligen [61]) nachzuweisen versucht, dass die Phäaken, die Schiffer, die sich aus dem weiträumigen Oberland, aus dem Bereiche der gewaltsamen Kyklopen, in die Abgeschiedenheit zurückzogen und fern von erwerbsamen Menschen und unzugänglich ihren Angriffen leben, den Göttern hingegen nahe stehn und in den glücklichen Himmelsstrichen, wo Elysion liegt und der Hyperboreer Land, in ewigem Frühling ein heiteres harmloses Leben führen, stets vergnügt bei Mahl und Saitenspiel und Tanz; die nur schiffen, um die in der Irre Umherschweifenden zur Heimat zu bringen; deren Schiff ohne Steuer seinen Weg von selbst findet und niemals Gefahr läuft, die Dunkelmänner am unbekannten Küstenlande, die von Dunkel umhüllt in der Nacht fahren ohne dass des Windes, der sie treibt, gedacht wird und ihren Mann in tiefem dem Tode ganz ähnlichen Schlaf zur Heimat bringen und keinem die Fahrt verweigern: nichts anderes sein können als die Fährmänner des Todes in irgend einer ausländischen entfernten Religion und Sage, die in die Hel-

---

jüngeren Ursprung schliessen lassen und endlich die Quelle Artakia (κ, 108) welche in der Argonautensage ihre Stelle hatte; so kommt man auf die Vermuthung das ganze Bild von den Laistrygonen möge aus jüngeren Argonautenliedern entlehnt mit in die Odysseuslieder verwebt sein, eben wegen jenes interessanten und auf den fernsten Norden hinweisenden Umstandes der kurzen Nächte.

Dieser Einfluss jüngerer Argonautenlieder ist auch an dem Kirkeliede zu erkennen (κ, 137 sqq. μ, 69 sqq. [Argo]). Vielleicht deshalb ist das der Laistrygonen hierher gestellt; vielleicht rührt aber auch von dem Einführen der Laistrygonen in die Odysseussage die Verknüpfung der Kirke mit den Argonauten her.

[61]) Im Rhein. Mus. 1833. Heft 2. p. 219—283, wieder abgedruckt mit Zusätzen und einem Anhange zur Vertheidigung gegen die Einwürfe Kl. Schr. Bd. II. p. 1—79.

lenische Heldenpoesie gezogen eine schöner erfundene Bestimmung nie erhalten konnten als die, den geprüften Dulder Odysseus nach allen Irrfahrten in seine oberirdische Heimat zurück zu bringen [62]).

Die ausländische Sage, auf die Welcker sich bezieht, ist uns nach Dio Cassius und Plutarch von Tzetzes [63]), und aus eigenem Wissen von Prokopius [64]) überliefert. An der Küste des Oceans wohnen unter fränkischer Oberherrschaft, aber von Alters her aller Abgaben entbunden, Fischer und Ackerleute, denen es obliegt die Seelen nach der Insel Brittia, zwischen Britanien und Thule, über zu schiffen. Das Amt geht der Reihe nach um. Welchen es in jedweder Nacht zukommt, die legen sich bei einbrechender Dämmerung schlafen. Mitternachts hören sie an ihre Thüre pochen. Augenblicklich erheben sie sich, gehen zum Ufer und erblicken dort leere Nachen, besteigen sie, greifen die Ruder und fahren. Dann merken sie den Nachen gedrängt voll geladen, so dass der Rand kaum fingerbreit über dem Wasser steht. Sie sehen jedoch Niemand und landen schon nach einer Stunde, während sie sonst mit ihrem eigenen Fahrzeug Nacht und Tag dazu bedürfen, in Brittia. Angelangt entleert der Nachen sich alsogleich und wird so leicht, dass er nur ganz unten die Flut berührt [65]).

Man muss den Aufsatz von Welcker selbst lesen, um zu sehn mit wie viel Geist und Gelehrsamkeit er seine Meinung vorzutragen, wie glaublich er die ursprüngliche Identität dieser nordischen und der homerischen Sage zu machen weiss, und wie wahrscheinlich, dass die Vorstellungen von

---

[62]) Kl. Schr. II, 14.sq.
[63]) z. Hesiod. Op. et D. 171. u. z. Lycophr. 1204.
[64]) B. Goth. IV, 20.
[65]) J. Grimm a. a. O. p. 792.

Elysion ihren Grund in dem Glauben nordwesteuropäischer Völker haben. Daher hat er auch nicht wenige für sich eingenommen[66]), und selbst die, welche ihm widersprachen, haben es mit einiger Furchtsamkeit und mehr zweifelnd und fragend gethan[67]).

Wir hätten also im Homer nicht blos die Kunde von einer Natureigenthümlichkeit des Nordens, sondern sogar einen religiösen Glauben nördlicher Völker hellenisch umgedichtet, und der Bernstein, den die homerischen Gesänge gleichfalls kennen, gäbe uns zugleich den Weg an, auf dem möglicherweise beides aus dem Norden nach Hellas gelangt sein könnte. In der That, man kann für Untersuchungen dieser Art kaum mehr Wahrscheinlichkeit verlangen, als hier geboten wird.

Und doch, wer wird die tadeln, welche nicht sofort beistimmen? nicht sofort sich überzeugen können, dass die homerische Zeit Kenntniss von dem Norden sollte gehabt haben, der noch 500 bis 600 Jahre später den Griechen das Land der fabelhaftesten Träume war. Wir werden veranlasst noch einmal genau zu prüfen.

Die kurzen Nächte der Laistrygonen zu erklären ist blos die doppelte Möglichkeit gegeben, dass der Dichter aus Kenntniss wirklich vorhandener Zustände[68]) oder aus freier Phantasie von ihnen geredet hat. Wer jenes annimmt der muss mit Krates erklären; wer nicht, wird eine befriedigendere Erklärung zu suchen haben, als die von Völcker und Klausen. Ich weiss nicht, ob es die folgende sein wird. Der Dichter denkt sich die Laistrygonen weit, weit von

---

[66]) z. B. Preller Z. f. A. 1838. p. 1002.

[67]) Schwenck Z. f. A. 1839. no. 13. p. 109 — 112. Nitzsch a. a. O. p. XXXI sq. vgl. zu dieser u. d. vorigen Note Welcker Kl. Schr. II. p. 60 sqq.

[68]) vgl. Tacit. Agric. 12. Eumen. Pan. in Constant. Aug. c. 7. 9.

Griechenland entfernt, nach der Gegend zu wohin die Sonne oder der Tag wandelt; er denkt ferner dass, wenn es in Griechenland Tag ist, es auch bei den Laistrygonen Tag sei, man also in Telepylos und Hellas die Sonne zu gleicher Zeit aufgehn und den Tag über scheinen sieht. Aber in Telepylos sieht man sie länger. Der Dichter meint, dass es in jener Stadt noch nicht dunkel werden könne, wenn bei ihm zu Lande die Nacht einbricht, dass sie länger von der Sonne profitiere, weil sie dem Orte, wo die Sonne untergeht, ja so bedeutend viel näher liegt. Da er nun andrerseits für Griechenland und Telepylos einen gleichzeitigen Sonnenaufgang annimmt, so trifft es sich bei den Laistrygonen, dass während noch der Schäfer von der Weide heimtreibt, schon der Rinderhirt wieder mit seiner Heerde auszieht; kaum ist die Sonne unter, so kommt sie schon wieder hervor. — Dass auch bei den Laistrygonen von einer Nacht (v. 86) die Rede ist und unerklärt bleibt, wie die Sonne oder der Tag so schnell von Westen nach Osten zurückkomme, thut meiner Erklärung keinen Abbruch. Denn νύξ bezeichnet nichts anderes als die Zeit zwischen dem Aufgange und Untergange der Sonne, kann also auch gebraucht werden, wenn dieser Zeitraum fast gleich null ist**). Auf den zweiten Einwurf würde vermuthlich Homer selbst die Antwort schuldig bleiben. Man muss von den Anschauungen und Vorstellungen des Volkes weder Consequenz noch Durchführung verlangen. Sie gehen bis zu einem gewissen Punkte, fassen nur einen Theil auf und wie es wohl so nach dem ersten Blicke den Anschein hat, lassen aber alle abschliessende Reflexion bei Seite und sind unbekümmert um Widersprüche, da sie selbst sich keine

**) vgl. Völcker Hom. Geogr. § 23. p. 36. Oertel de chronologia Homerica. Comm. II. Misen. 1845. 4. p. 3 sq.

machen. Und so glaube ich, dass auch Homer niemals daran gedacht hat, wie die Sonne wieder aus dem Westen in den Osten gelange. Wir hätten sonst gewiss eine Andeutung darüber erhalten, da hundertmal vom Aufgange und Untergange der Sonne die Rede ist. Erst eine spätere Zeit scheint den Glauben gebildet zu haben, dass Helios in einem Becher auf dem Okeanos zu dem Orte, von wo er am Morgen aufgeht, zurückschiffe[70]).

---

[70]) Dieses Sonnenbechers wird sehr oft und schon ziemlich früh gedacht, der älteste, der ihn erwähnte, ist Peisandros (Ol. 33 = 645) bei Athen. XI. p. 469 sq.

Mimnermos (Ol. 37/45 = 632—600) bei Athen. XI. 470 A: *Μίμνερμος δ' ἐν Ναννοῖ ἐν εὐνῇ φησι χρυσῇ κατεσκευασμένῃ πρὸς τὴν χρείαν ταύτην ὑπὸ Ἡφαίστου τὸν Ἥλιον καθεύδοντα περαιοῦσθαι πρὸς τὰς ἀνατολὰς, αἰνισσόμενος τὸ κοῖλον τοῦ ποτηρίου.* s. fr. 12 Bergk. p. 317 sq.

Stesichoros (Ol. 37/56 = 630—550) b. Athen. XI, 469 E. (aus der Geryonis. XI, 781 A). fr. 8 Bergk.:

Ἀέλιος δ' Ὑπεριονίδας δέπας ἐσκατάβαινεν
χρύσεον, ὄφρα δι' Ὠκεανοῖο περάσας
ἀφίκοιθ' ἱερᾶς ποτὶ βένθεα νυκτὸς ἐρεμνᾶς,
ποτὶ ματέρα κουριδίαν τ' ἄλοχον παῖδάς τε φίλους.

Pherekydes aus Leros (Ol. 72 = 490) bei Athen. XI, 470 C. Macrob. Sat. V, 21 (fr. 14 Sturz. fr. 33 b. Müll.) u. Sch. Apollon. IV, 1396 (fr. 30 St. 33 h. Müll.). S. O. Müller Dor. II, 452 ed. II.

Panyasis (Ol. 72 = 490. s. Ol. 78 = 468) bei Athen. XI, 469 D. Macrob. Sat. V, 21. S. O. Müller Dor. II, 456.

Antimachos (Ol. 93 = 408) b. Athen. XI, 469 (fr. 25 Schellenb. 59 Stoll.)

Aischylos (Ol. 63, 4—81, 1 = 525—456) b. Athen. l. l. (fr. 229 p. 236 Ahr.), aus den Heliaden. — Apollod. II. 5, 10.

Dem Verf. d. Titanomachie bei Athen. XI, 470 B. („ob aus Theolytos Ὥροις ist nicht deutlich." O. Müller Dor. I, 430. not. 1) war dieser Sonnenkahn ein Kessel.

Unter den Neuern vgl. „Casaubon. ad Athen. XI, 5. p. 789, 39. Bentl. respons. ad Boyl. p. 213 ed. Lips. 1781. 8. Suchfort ad Stesichor. p. 14." Sturz z. Pherecyd. p. 103 sq. Heyne Obss. in Apollod. p. 161—163. Voss Mythol. Br. II, 156 sqq. „Gerhard Ueber die Lichtgottheiten auf Kunstdenkmälern. p. 9 mit Taf. I. no. 4 u. 5."

Unsre Erklärung hat gegen die des Krates den Vorzug, dass ihr die kurzen Nächte nicht als eine blosse Merkwürdigkeit des Laistrygonischen Landes gelten, mit der der griechische Hörer nichts anfangen konnte, wenn er nicht anderweitig zugleich wusste, dass er sich deshalb Telepylos im hohen Norden zu denken habe, sondern dass durch sie jene Eigenthümlichkeit den ganz speciellen und vom Dichter beabsichtigten Zweck erhält, den Hörer zu orientieren, ihm anzudeuten in welche erschreckliche Ferne der unglückliche Odysseus verschlagen sei: da weit hinten im Westen, wo die Sonne niedergeht.

Wie wir zur Erklärung der kurzen Nächte bei den Laistrygonen auf den Norden zurückgehen müssten, wenn sie sich nicht aus griechischer Phantasie herleiten liessen, so auch mit dem Bernstein, wenn er nur im nördlichen Europa heimisch wäre. Aber er findet sich auch auf Sicilien in reicher Fülle, bei Ankona und am Giavetta in Italien, bei Alicante in Spanien, bei Sisteron an der Durance und a. a. O.[71]). Und da wir nun aus der Odyssee die Phönizier als Seefahrer und Kaufleute kennen und wissen, dass sie namentlich in Sicilien und Spanien Niederlassungen hatten, weshalb hätten sie aus weiter Ferne holen sollen, was ihnen zur Hand war[72])? Dazu kommt, dass wir gar keinen Grund haben, die drei Stellen der Odyssee, welche des Bernsteins erwähnen, in ein graues Alter zu versetzen. Sie gehören

---

Creuzer Symbol. Bd. II. pag. 668. 697. O. Müller Dorier Bd. I. p. 628—630. Völcker Mythische Geogr. § 17. p. 111—114. 129. 137 (Pherekyd.). 139 sq. (Stesich.). Myth. d. Japet. p. 150 sq. Schneidewin Del. I. p. 16. II. p. 329. — Diogen. II, 57 (Leutsch.' Corp. Par. I. p. 204).

[71]) s. Ukert a. a. O.

[72]) s. Ukert a. a. O. p. 445 sq.

nicht blos einer Partie der Odyssee an, die, nach meinem Dafürhalten, jünger ist als die Gesänge von den Irrfahrten, sondern konnten auch leicht in einer Zeit interpoliert werden, in welcher der Schmuck mit Bernstein beliebt und geachtet war und deshalb als ein passender Zierrath der heroischen Welt galt.

Was schliesslich die Phaieken betrifft, so werden wir Welcker darin Recht geben, dass jenes Volk mythisch und sein Wohnsitz Scheria nicht Korkyra ist. Aber was er weiter behauptet, so könnten wir selbst eine noch grössere Verwandtschaft zwischen jener nordischen und der homerischen Sage einräumen, als wirklich zwischen beiden stattfindet, ohne dass wir doch auf jene als den letzten Ursprung dieser zurück zu gehn brauchten. Denn wenn die Uebereinstimmung zweier Sagen jedesmal durch äussere Entlehnung erklärt werden müsste, so würden wir beinahe die ganze Odyssee als aus fremder Welt in die hellenische hineingezogen anzusehn haben[73]). Was wollten wir z. B. mit dem Polyphem machen, der ein Gegenbild der überraschendsten Aehnlichkeit in Deutschland, Ehstland und am Kaukasus hat? Sollte er daher oder dahin gekommen sein?

In einem deutschen Märchen[74]) erzählt ein Räuber, wie er mit seinen neun Gesellen einem Riesen in die Hände gefallen sei. Dieser trieb sie wie Schafe in seine Felsenhöhle und frass jeden Tag einen, so dass zuletzt nur noch der Räuber selbst übrig war. Da sprach er zum Riesen: „Ich sehe wohl, dass Du böse Augen hast und am Gesicht leidest, ich will Dir Deine Augen heilen, wenn Du mir mein Leben lassen willst." Der Riese willigte ein. Darauf that

---

[73]) Das haben freilich auch welche behauptet.

[74]) Grimm Kinder- u. Hausmärchen. Göttingen 1843. 8. no. 191. p. 471 sqq.

der Räuber Oel, Schwefel, Pech und Anderes in einen Kessel über Feuer und goss es, sobald alles siedete und der Riese sich niedergelegt hatte, diesem ins Auge und über den Leib. Der auf diese Weise Geblendete tobt und brüllt, kann aber den Räuber nicht ergreifen, der sich zuletzt in ein Widderfell steckt, das er in einer Ecke der Höhle gefunden hatte. Nun hatte der Riese die Gewohnheit, wenn die Schafe hinaus auf die Weide gehen sollten, so liess er sie vorher durch seine Beine laufen, zählte sie und bereitete sich das, welches am feistesten war, zur Mahlzeit. Der Gefangene drängte sich durch die Beine wie die Schafe thaten, als er aber gepackt und schwer befunden zum Mahle zurückbehalten werden sollte, that er einen Satz und entsprang und ward aufs Neue gefasst und so siebenmal. Da ward der Riese zornig und sprach: „Lauf hin, die Wölfe mögen Dich fressen, Du hast mich genug genarrt." Als der Räuber draussen war, warf er die Haut ab, rief seinem Feinde spöttisch zu und höhnte ihn. Der Riese zog einen Ring vom Finger und sprach: „nimm diesen goldenen Ring als eine Gabe von mir, Du hast ihn wohl verdient. Es ziemt sich nicht, dass ein so listiger und behender Mann unbeschenkt von mir gehe." Unvorsichtig nimmt der Räuber den verzauberten Ring, muss nun immer „hier bin ich" schrein und rettet sich nur durch Abbeissen des Fingers.

Nach einer ehstnischen Sage [75]) kommt der Teufel um seine Augen indem ein Mann, welcher sich Issi (Selber) nennt [76]), ihm unter dem Versprechen neu zu giessender Augen die alten blendet. Der Teufel lief in seinem Schmerze aufs Feld, wo die Leute, die daselbst pflügten, ihn frugen:

---

[75]) Rosenplänter Beiträge zur genauern Kenntniss d. ehstnischen Sprache. Hft. VI. p. 61. u. daraus bei Grimm Mythol. p. 979 sq.

[76]) Der Name gemahnt an den homerischen *Οὖτις*, sagt Grimm Myth. p. 980.

„Wer that Dir das?" „Issi teggi (Selber thats)" antwortete der Teufel. Da lachten die Leute und sprachen: Selber gethan selber habe[77]).

Das merkwürdigste Gegenbild aber zum homerischen Polyphem begegnet uns bei den Oghuziern, einem aus Türken und Tataren gemischten Volke. Die Erzählung davon hat der Geheime Legationsrath und Prälat von Diez (Halle und Berlin 1815. 8.) bekannt gemacht[78]). Sie lautet folgendermaassen. Ein Hirte sah bei einer Quelle Engel gelagert, die sich bei seiner Annäherung Flügel anbanden und aufflogen. Er warf seinen Mantel auf sie, ergriff eins von den Engelmädchen und that ihr Gewalt an. Als nachher das Mädchen davonflog sprach sie: „Hirte, Du hast den Verfall über die Oghuzier gebracht." Und so war es auch. Depé Ghöz (Scheitelauge), der Engeljungfrau und des Hirten Sohn, mit einem Auge auf der Stirn, bezeigte sich von Anfang an als ein Schrecken seiner Umgebung. Arus, Bissats Vater, nahm ihn in sein Haus um ihn mit dem eigenen Sohne aufzuziehn. Als eine Amme ihm die Brust reichte, hatte er ihr mit einem Zuge alle Milch genommen, beim zweiten Zuge nahm er ihr das Blut, beim dritten das Leben. Man holte andre Ammen, er brachte sie alle um und musste auf andre Art ernährt werden. Inzwischen lernte er gehen und spielte mit den Knaben; aber er fing an, dem ei-

---

[77]) Mit einer auch im Deutschen sich findenden sprichwörtlichen Redensart, Grimm Mythol. p. 420. not. Eine ganz andre Sage aber gleichfalls mit der Pointe selber gedân theilt mit Ad. Kuhn in Haupt Z. f. Deutsch. Alterth. IV, 2. (1844) p. 393.

[78]) „Der neuentdeckte oghuzische Cyklop verglichen mit dem homerischen u. s. w. — v. Diez giebt in dieser Schrift aus dem Manuscript eines Buches, welches lange vor 1280 abgefasst ist (Diez p. 11) und eine Reihe von 12 histor. Erzählungen über Unfälle und Heldenthaten oghuzischer Fürsten enthält, die achte Erzählung betitelt „es wird beschrieben wie Bissat den Depé Ghöz getödtet hat."

nen die Nase abzufressen, dem andern die Ohren und da Schläge hiergegen nichts fruchteten, so jagte ihn Aruz endlich fort. Darauf kam seine Mutter, steckte ihm einen Ring an den Finger und sprach: „Sohn, an Dir soll kein Pfeil haften und Deinen Leib soll kein Säbel schneiden." Demnächst ward Depé Ghöz ein grosser Strassenräuber und frass von den Oghuziern wen er fasste. Diese thaten sich also zusammen und gingen auf ihn los, aber sie konnten ihm nichts anhaben und er schlug sie mit Bäumen todt. Am Ende verglichen sie sich mit ihm, täglich zwei Menschen und 500 Schafe zu liefern. Das war Depé Ghöz zufrieden; nur noch zwei Leute verlangte er, die ihm sein Essen anrichteten. So blieb es eine Zeit lang, bis Bissat sich entschloss den Riesen zu bestehn. Er kam an dem Felsen an, wo Depé Ghöz wohnte, fand ihn vor der Thür sich sonnen und schoss einen Pfeil auf ihn ab. Aber der Pfeil zerbricht, desgleichen ein zweiter. Der Riese denkt: „was quält mich hier eine Fliege." Als ihm aber vom dritten Pfeil ein Stück vor die Füsse fällt springt er auf, greift und schüttelt den Bissat, führt ihn in die Höhle und steckt ihn in einen Stiefel indem er seinen Dienern befahl, ihm den Gefangenen zum Abendessen zu braten. Darauf schlief Depé Ghöz ein. Bissat aber schlitzte mit seinem Messer den Stiefel auf und fragte die Diener, wodurch er den Tod des Unholdes bewirken könnte. Sie antworteten: „ausser dem Auge hat er kein Fleisch an sich." Bissat trat zum Riesen, hob das Augenlied auf und sah, dass das Auge von Fleisch war. Da hiess er die Diener das Schlachtmesser glühend machen, welches er dem Depé Ghöz so ins Auge stiess, dass vom Gebrüll des Geblendeten Berge und Felsen widerhallten. Bissat mischte sich unter die Schafe der Höhle. Depé Ghöz wurde das gewahr, setzte den einen Fuss auf die eine Seite des Eingangs, den andern auf die andre und liess so die

Schafe einzeln durch seine Füsse gehn. Inzwischen hatte Bissat einen Widder geschlachtet und sich in das Fell gesteckt. So kam er vor Depé Ghöz, welcher alsbald merkte, dass sein Feind in dem Felle war. Er sprach: „O kleiner Widder, Du hast gewusst, dass ich durch mein Gesicht umkommen soll. Dafür will ich Dich nun auch so sehr an die Wand der Höhle schlagen, dass Dein Schwanz sie umstürzen soll." Und damit fasste er des Bockes Kopf bei den Hörnern um seine Drohung wahr zu machen. Aber das Fell blieb in seiner Hand, Bissat hingegen sprang zwischen den Hüften durch und entkam. Depé Ghöz fragte: „Sohn, bist Du befreit." Bissat antwortete: „Mein Gott hat mich befreit." Sprach der Riese: „Hah Sohn, nimm den Ring, welchen ich am Finger trage, so sollen Pfeil und Schwerdt Dir nicht schaden." Als Bissat den Ring genommen dringt Depé Ghöz mit einem Messer auf ihn ein, um ihn zu tödten. Doch gelingt es ihm damit eben so wenig als mit andern Versuchungen und er wird endlich von Bissat getödtet.

Man sieht leicht wieviel auffallende Uebereinstimmung diese Sagen theils im Allgemeinen theils in einzelnen ganz besondern Zügen mit der homerischen Erzählung von Polyphem zeigen und weit mehr Uebereinstimmung als selbst Welckers Scharfsinn und Kombinationen in die britonische und phaiekische Sage zu bringen vermocht haben. Gleichwohl, denke ich, wird Niemand darauf verfallen, das Original des griechischen Kyklopen im Norden oder Osten zu suchen. Herr v. Diez[79]) meinte, Homer habe die Fabel vom Depé Ghöz wahrscheinlich auf seinen Reisen in Asien gehört, vielleicht von einem Stamme der Oghuzier, der, wer wisse unter welchem Namen, unter den Bundesgenossen des Pria-

[79]) a. a. O. p. 21 sq.

mes gewesen sei! Eher könnte man umgekehrt eine Kopierung des Polyphem in dem oghuzischen Riesen annehmen. Denn das Buch, welches uns die Sage von Depé Ghöz erzählt, kennt Kriege mit den Griechen an der Südseite des schwarzen Meers; griechische Herrschaft hat ja eine geraume Zeit über Asien gewaltet [80]), und bereits 500 Jahre vor Abfassung jenes Buches gab es Uebersetzungen des Homer ins Syrische [81]), Armenische [82]), Persische [83]). Aber auch diese Annahme scheinen die vielen individuellen und mit dem deutschen Märchen stimmenden Züge der Oghuzischen Sage zurückzuweisen.

Wenn wir so weder die Phaieken noch den Bernstein und die kurzen Nächte der Laistrygonen aus dem Norden kommen zu lassen nöthig haben und somit die scheinbarsten Argumente für eine Bekanntschaft der Griechen mit jenen nördlichen Gegenden zu Homers Zeit fallen, so dürfen wir wohl mit Zuversicht die Behauptung aussprechen, dass die Annahme einer solchen Bekanntschaft wenigstens für die homerische Zeit auf Illusionen ruht, die erklärlich und verzeihlich, aber nichts desto weniger von der Wissenschaft zurückzuweisen sind.

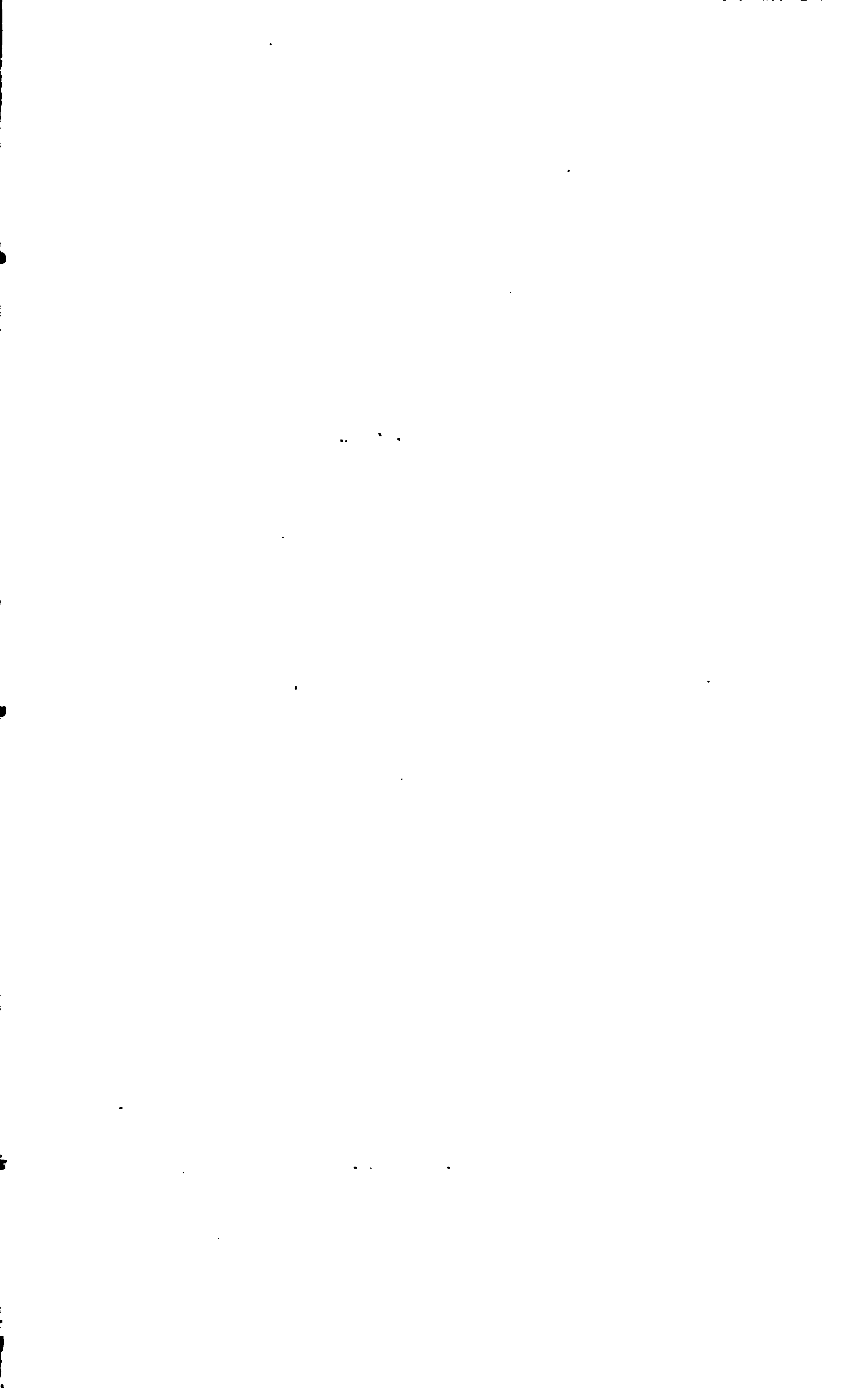
---

[80]) Humboldt Kosmos II, 183 sq.

[81]) Von Theophilos von Edessa (gest. 785). Abulfaradsch. hist. dynast. ed. Pocock. Oxon. 1663. 4. p. 26, 40 u. 400 der lat. Uebers. Oelsner de l'influence de Mohamed. p. 132 sq. not. 1. J. G. Wenrich de auct. Graec. vers. et comment. Syr. Arab. Armen. Pers. Lips. 1842. 8. P. II. § 51 p. 73 sqq.

[82]) Wenrich p. 76.

[83]) Aelian. V. H. XII, 48. Villoison Prolegg. p. XLIII. not. 1. Wenrich p. 76 sq. not. 9.



System der griechischen Mythologie

von

Julius Franz Lauer.

Prolegomena und die griechischen Himmelsgötter.

Nebst Anlagen.

Berlin, 1853.

Druck und Verlag von Georg Reimer.

Litterarischer Nachlass

von

Julius Franz Lauer.

Zweiter Band. Zur Mythologie.

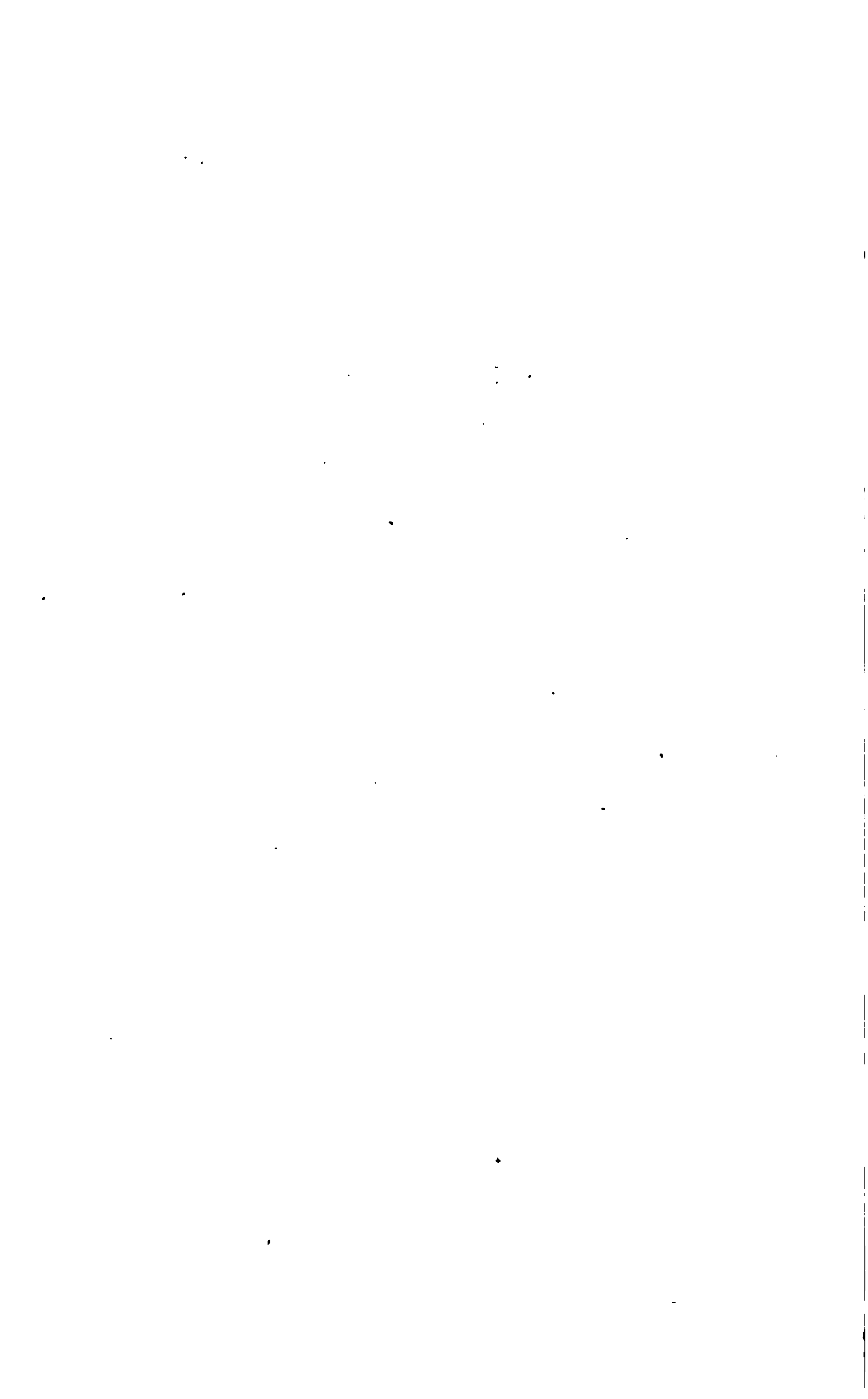
Herausgegeben

von

Hermann Wichmann.

Berlin, 1853.

Druck und Verlag von Georg Reimer.



In dem Vorwort zu dem ersten Bande dieses litterarischen Nachlasses haben die Herren Theodor Beccard und Martin Hertz über Leben und Bildungsgang Lauers Mittheilungen gegeben, die es mit Rücksicht auf diejenigen Leser, denen der erste Band nicht bekannt ist, angemessen erscheint hier unter Einfügung einiger Ergänzungen kurz zu wiederholen.

Im Jahre 1819 zu Anklam geboren kam Lauer, nachdem er seine erste Bildung auf dem damaligen Progymnasium seiner Vaterstadt erhalten, im Jahre 1834 auf das Gymnasium zu Neu-Ruppin. Nicht leicht sich Anderen anschliefsend lebte er schon damals in einer eigenen geistigen Welt. Heimathsliebe war für sie das belebende Element; zu der tiefen Innigkeit, mit der Lauer an dem elterlichen Hause hing, gesellte sich die wachsende Freude an den Sagen und der Geschichte Pommerns, und über die heimische See hinüber, die mit ihren Wogen und Wassergeistern vor ihm lebte, fesselte seinen Blick die grofsartige Mythenwelt

des für ihn seelenverwandten Nordens. Mehrere Jahre vorzugsweise in diesen durch sein Gemüthsleben beherrschten Kreisen verweilend und mit Liebe sich in ihnen ansiedelnd gewann Lauer in der letzten Zeit seines Aufenthalts auf dem Gymnasium eine neue Richtung, die mit der Entwickelung seines Characters im engsten Zusammenhange stand. Eine Zeit lang aus seiner Zurückgezogenheit herausgetreten wurde er bald des Gegensatzes inne, der zwischen der Unruhe seines geistigen Lebens und der früheren Stille desselben bestand; und erschreckt durch diese Wahrnehmung arbeitete er mit Beharrlichkeit daran sich innerlich zu concentriren. Es geschah dies, indem er die jenem Streben entsprechende Ansicht ausführlich zu begründen suchte, dafs in der Odyssee der Kampf des nach sittlicher Reinheit und fester Beherrschung seines Inhalts ringenden Geistes gegen die mit zauberischem Reiz ihn verlockende und verwirrende Macht des Naturlebens dargestellt sei; und wie er einmal mit bewegter Stimme die Sehnsucht des Odysseus den Rauch von dem Dache seines Hauses aufsteigen zu sehen auf das dem Geiste innewohnende Verlangen bezog in einer über die Wirren der Aufsenwelt erhobenen inneren Welt als in seiner Heimath zu leben, so fand er für sich diese Heimath durch die strenge Verfolgung jenes Grundgedankens, die ihm ebensowohl eine feste Stellung zu dem Leben gab, als sie ihn mehr und mehr sich in die Fragen über Inhalt und Entstehung der Homerischen Gesänge

vertiefen und zu dem Entschlufs gelangen liefs die Erforschung dieser Fragen zu einer Aufgabe seines Lebens zu machen. Erst hiermit entschied er sich für das Studium der Philologie.

So in den Hauptrichtungen seines Lebens bestimmt bezog Lauer zu Michaelis 1838 die Universität Berlin, die er für das Jahr 1840—41 mit Leipzig vertauschte um dann nach Berlin zurückzukehren. Dafs er das sitliche Prinzip seines Lebens, den Kampf gegen die Natur, auch in dem Widerstande gegen einen stets kränkelnden Körper zu bethätigen hatte, konnte ihn zwar auf Zeiten hemmen, erhöhte aber nur den Ernst seines Strebens nach wissenschaftlicher Ausbildung. Seine Beschäftigung mit Homer, an die sich mehr und mehr die Erforschung der griechischen Sage schlofs, bildete den Mittelpunkt seiner Studien; neben den übrigen Disciplinen der Alterthumswissenschaft waren es deutsche Sage und Geschichte, alt- und mittelhochdeutsche Sprache und Poesie, denen er ein lebhaftes und innerliches Interesse zuwandte; und neu angeregt durch die ethische Richtung und die reiche Phantasie seines Lehrers und Freundes Stuhr zog er mit andauernder, späterhin wachsender Liebe die Mythologie in den Kreis seiner Beschäftigungen. So sehr aber Lauer bestrebt war den Umfang seines Wissens zu erweitern, ein noch gröfseres Gewicht legte er darauf demselben Klarheit und Zusammenhang zu geben; und dies Bestreben, das ihn bei all' seinen Studien leitete, obwohl und weil mit denselben sein reiches

Gemüthsleben auf das Engste verflochten war, gab sich während der ersten Jahre seiner akademischen Studienzeit auch in der besondern Weise kund, wie er die mit Freunden gepflogenen Unterhaltungen verwerthete. Hatte nämlich der Verlauf eines Gespräches in ihm einen fesselnden Eindruck zurückgelassen — und es war dies nichts Aufsergewöhnliches, da er nicht blofs in hohem Grade anregend war, sondern auch mit seltener Hingabe an die Sache den ihm entgegen kommenden Anregungen zu folgen und in der lebendigen Verknüpfung der eigenen und fremden Gedanken einen gemeinsam durchlebten und durchdachten Inhalt zu Tage zu fördern wufste —, so begnügte er sich nicht damit am Schlufs des Gespräches auf den Gang desselben zurückzublicken um sich der Einheit desselben bewufst zu werden; vielmehr unterliefs er nur selten die Unterhaltung nach ihrem ganzen Verlaufe in ein vorzugsweise für diesen Zweck bestimmtes Tagebuch einzutragen. Theils Freude an dem neu gewonnenen Inhalt, der noch einmal durchlebt und festgehalten sein wollte, theils und mehr noch das Interesse daran das Gespräch in seinen Uebergängen zu überschauen, die Fäden desselben blofs zu legen und zusammenzufassen, veranlafsten ihn zu diesen bei seinem treuen Gedächtnifs schnell absolvirten Uebungen.

Aber jenes auch späterhin bei reicherer Entwickelung mit Beharrlichkeit verfolgte und stets festgehaltene Streben Lauers seinen Geist zu klären und den Inhalt

desselben sich zu anschaulichem in sich zusammenhängendem Bewufstsein zu bringen war bei ihm sehr weit entfernt der innerlichen Erfassung der Objecte Abbruch zu thun; vielmehr hatte es den Zweck ihn desto leichter die Adern auffinden zu lassen, die zu dem Lebenspunkt der Dinge führten, und dem Leben, das sie in ihm gewannen, eine klar ausgeprägte durch ihre eigenen Gesetze bestimmte Gestalt zu geben. Denn mehr und mehr produzirend wurde das Wachsthum Lauers; und wie sehr er, fern von jeder äufserlich reflectirenden Leitung dieses Wachsthums, den inneren Gesetzen desselben nachlebte, das offenbarte sich auch darin, dafs er niemals ausschliefslich einen Zweig seiner produzirenden Thätigkeit pflegte, bis er Früchte von ihm gewinnen konnte; sondern wenn in weiterer Entfaltung neue Sprosse hervorkamen, so mufste er diesen erst so weit seine Aufmerksamkeit widmen, dafs sie Kraft genug gewannen um späterer Pflege harren zu können. Wie aber bei diesem stillen von sinniger Hand geförderten Wachsen die innere Welt, auf welche der Achtzehnjährige wie auf seine Heimath geblickt hatte, sich auch mit reichem Leben füllte, wird die folgende Angabe der Plane darthun, deren Ausführung er im Verlauf seiner Entwickelung theils begann, theils durch Ansammlung umfangreichen Materials vorbereitete.

Im Jahre 1843 veröffentlichte Lauer eine Abhandlung, mit der er in ehrenvoller Auszeichnung die philosophische Doctorwürde der hiesigen Universität

erworben hatte, betitelt: „Quaestiones Homericae. Quaestio prima: de undecimi Odysseae libri forma germana et patria." Ihr Zweck war nachzuweisen, dafs die *Νεκυία* ursprünglich ein für sich bestehendes Lied gewesen und in Boiotien entstanden sei. Diese Schrift gab ihrem Verfasser mit der Anerkennung, die sie ihm von Seiten hervorragender Vertreter der Philologie eintrug, eine fördernde Ermunterung auf der von ihm betretenen Bahn fortzuschreiten. Noch in demselben Jahre erschienen in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik (II. November No. 88 fg. und December No. 113 fg.) zwei Recensionen, über die Schrift von Zell die Iliade und das Nibelungenlied und den I. Band von Hoffmanns Quaestiones Homericae; aber es trat auch mehr und mehr neben den Homerischen Studien die Mythologie hervor, wie die in derselben Zeitschrift (1844, II. November No. 93—95 und 1845 II. November No. 81—83) enthaltenen Beurtheilungen von Sommers Abhandlung de Theophili cum diabolo foedere (diesem Bande als Anlage beigefügt) und Eckermanns Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie darthun. Zugleich fiel in diese Zeit der Vorbereitung auf die Habilitation neben anderen Planen, die sich herausarbeiteten, entsprechend dem eigenen Bildungsgange Lauers und in weiterer Verfolgung des in demselben begründeten Strebens die Geschichte des inneren Lebens der Völker und namentlich der Griechen zu erfassen, die andauernde mit der Sammlung vielen Materials für diesen Zweck ver-

bundene Beschäftigung mit einer Ethik der Griechen. Im April 1846 habilitirte Lauer sich an der hiesigen Universität mit einer Abhandlung „Untersuchungen über die Bedeutung der Odysseussage", an die sich eine vor der Fakultät gehaltene Vorlesung „über die angeblichen Spuren einer Kenntnifs von dem nördlichen Europa im Homer" und eine Antrittsvorlesung „über die Bedeutung des mythologischen Studiums mit besonderm Bezug auf die wissenschaftlichen Forderungen der Gegenwart" reihten. Seine Vorträge bezogen sich auf die epische Poesie der Griechen mit vorzugsweiser Berücksichtigung der Homerischen Gesänge und auf griechische Mythologie; eine Vorlesung über die dramatische Poesie der Griechen war angekündigt, konnte aber nicht gehalten werden, weil Lauer damals durch seinen Körperzustand genöthigt war Berlin zu verlassen. Vorträge über die griechischen Privatalterthümer sollten zunächst sich anschliefsen. (Der von Lauers Streben nach einer auf wissenschaftlichen Prinzipien beruhenden Darstellung zeugende Plan zu diesen Vorträgen ist in der untenstehenden Note mitgetheilt [1].) Daneben aber

---

[1]) Erstes Buch. Die Wohnlichkeit der griechischen Familie.*)

Abschnitt 1. Das Land. a) Gestalt
b) Fruchtbarkeit
c) Klima
} in specie Athen und Sparta.

*) Die Wohnung ist bei Gründung der Familie das erste (οἶκον μὲν πρώτιστα γυναῖκά τε Hes. O. D. 405.), die Bedingung und Voraussetzung derselben. Daher fragt bei Theocr. Id. 27, 35 die Jungfrau ihren Daphnis: τεύχεις μοι θαλάμως, τεύχεις καὶ δῶμα καὶ αὐλάς; worauf er antwortet: τεύχω σοι θαλάμως. Darum heifst der θάλαμος in desselben Theocrit. Brautlied auf Helena (Id. XVIII, 3) νεόγραπτος; vergl. des Protesilaos δόμος ἡμιτελής B, 701; Menelaos macht des Euphorbos Frau zur Wittwe μυχῷ θαλάμοιο νέοιο P, 36.

beabsichtigte er die Hauptresultate seiner Homerischen Studien in einer umfassenden bis auf die Gegenwart geführten Geschichte der Homerischen Poesie zusammenzufassen, von der die ersten zwölf Bogen noch bei seinen Lebzeiten gedruckt wurden; ihr sollte eine Sammlung auf Homer bezüglicher Aufsätze folgen, von denen Einiges in den ersten Band seines Nachlasses aufgenommen ist.

Abschnitt 2. Die Städte. Im Allgemeinen: Gröfse. Burg und Unterstadt. a) Plätze [α. Baustellen, β. Märkte]. b) Mauern. c) Strafsen. [α. Pflaster, β. Rinnsteine]. d) Gebäude [α. heilige, β. öffentliche (Rathhaus. Zeughaus. Leschen. Hallen. Börse. Theater. Odeen. Gymnasien. Statuen. Bäder. Gasthäuser.) γ. private]. e) Gärten. f) Grabstätten. g) Acker. h) Wege. i) Wasserbauten.

Abschnitt 3. Dörfer.

Abschnitt 4. Hausgeräthe.

Zweites Buch. Die Gründung der griechischen Familie. [Neben der Ueberschrift dieses Buches fanden sich am Rande die Notizen: Fr. Osann de caelibum ap. vett. conditione Comm. I. Giess. 1827. vgl. O. Müller Dor. II, 280.]

Abschnitt 1. Die Liebe. Kap. I. Der Ausdruck. Kap. II. Die Erforschung. Kap. III. Die Erweckung [A. Tränke, B. Zauberei]. Kap. IV. Die Beschwichtigung [A. Mittel, B. Zauberei].

Abschnitt 2. Die Verlobung. Kap. I. Personen. Kap. II. Gebräuche.

Abschnitt 3. Die Hochzeit. Kap. I. Vor der Hochzeit [Opfer.] Kap. II. Der Hochzeitstag [A. Zeit desselben. (a. in Bezug auf das Alter der Brautleute, b. in Bezug auf die Jahreszeit.) B. Feier desselben (a. das Lied, b. Abholung der Braut, c. das Hochzeitsmahl, d. das Brautgemach.)] Kap. III. Nach der Hochzeit. [A. Der erste Tag. B. Der zweite Tag. C. Der dritte Tag.]

Drittes Buch. Das Leben der griechischen Familie.

Abschnitt 1. Die Erhaltung des Lebens. Kap. I. Nahrung. [A. Erwerb der N. (a, unmittelbar (1. Ackerbau. 2. Gar-

Nach Vollendung dieser Homer betreffenden Werke wollte Lauer sich ganz der Erforschung der griechischen Mythologie hingeben, die in seinem geistigen Leben nach und nach den Vorrang vor Homer erworben hatte und von der er noch einige Monate vor seinem Tode äufserte, dafs die Beschäftigung mit ihr seiner Geistesanlage doch mehr zusage, als diejenige mit Homer. Die Mythologie zu einer Wissenschaft zu erheben war sein Ziel; und wie sehr er in dem Streben nach Erreichung desselben der inneren Nöthigung nachgab,

---

tenbau. 3. Jagd. 4. Fischerei.) b, mittelbar (Handel 1. zu Lande, 2. zu Wasser.)) B. Bereitung der N. (a, Geräth. b, Personen. c, Art und Weise). C. Genufs der N. (a, gewöhnliche Mahlzeiten (1. wann? 2. wie?) b, Feten. (1. Geburtstage. 2. Todtenfeier. 3. Abreise oder Rückkehr eines Freundes.) c, Fest- und Opferschmäuse. d, Picknicks. (1. δεῖπνον ἀπὸ συμβολῶν. 2. ἔρανος oder δεῖπνον ἀπὸ σπυρίδος.) e) öffentliche Mahlzeiten (1. des Staats, 2. der Phratrie, 3. der Phyle).) D. Entfernung der N.] Kap. II. Kleidung [A. Stoffe. (a. Felle, b. Wolle, c. Leinwand, d. Baumwolle, e. Seide.) B. Form. (a. Kopf, b. Hals, c. Brust, d. Leib, e. Brust und Leib, f. Beine, g. Füfse, h. Arme, i. Hände.) C. Verfertigung. (a. Geräth, b. Personen.)]

Abschnitt 2. Der Inhalt des Lebens. Kap. I. Kinderleben. [A. Geburt. B. Erziehung.] Kap. II. Jugendleben. [A. Knaben. B. Mädchen.] Kap. III. A. Männerleben. B. Frauenleben. Kap. IV. Greisenleben.

Viertes Buch. Die Auflösung der griechischen Familie.

Abschnitt 1. Die freiwillige Auflösung. 1. Wegen Unverträglichkeit. 2. Kinderlosigkeit. 3. Ehebruch. 4. Verweigerung der ehelichen Pflicht.

Abschnitt 2. Die unfreiwillige Auflösung. Kap. I. Die politische. [A. Wegen zu naher Verwandschaft. B. Wegen unterlassener Verlobung.] Kap. II. Die natürliche. [A. Krankheit. B. Tod. C. Begräbnifs.]

welche die Sachen auf ihn übten, das erhellte aus seinem steten und ernsten Bemühen das System, welches er sich allmählig herausbildete, nicht äufserlich festzustellen, sondern durch fortgesetztes Aufsuchen der sich aus der Mythologie selbst ergebenden Principien immer sachgemäfser zu gestalten. Man wolle dies festhalten bei der Beurtheilung der Form, welche das in diesem Bande zu einem Theil gegebene System hat; sie bildet nur einen Abschnitt in dem Werden jenes Systems, keinen vollständigen Abschlufs desselben in Bezug auf diesen Theil. Auch war es Lauers Absicht auf diesem Gebiete nur allmählig mit Veröffentlichungen vorzugehen; zunächst, und zwar etwa um die jetzige Zeit, sollte „Pallas Athene. Eine mythologische Untersuchung" erscheinen, dann nach einem Zwischenraum, in welchen er eine Abhandlung „Ansichten über einige Punkte aus der Urgeschichte der Menschheit" fügen wollte (auch sammelte Lauer für eine in späterer Zeit zu haltende Vorlesung über die Urgeschichte Europas) „ein System der griechischen Mythologie"; und diesem beabsichtigte er nach Voraufsendung der oben erwähnten griechischen Ethik ein den „Untergang des Heidenthums und das Fortleben desselben im Christenthum" betreffendes Werk folgen zu lassen. (Andeutungen über seine Auffassung des zuletzt genannten Gegenstandes enthält die in der Anlage befindliche Recension von Sommers Schrift). Den Schlufs seiner Plane bildete eine „Physiologie der Sage." Aber aus der stillen und emsigen

Arbeit an der Vollendung und Herausbildung dieser großen Entwürfe wurde der eben erst Dreißigjährige durch den Tod hinweggenommen. Nur wenige Monate mit einer Gattin verbunden, an welche ihn seit lange eine Neigung gefesselt, die einen verklärenden Schimmer über die Blüthenwelt seines Geistes breitete, erlag er im März 1850 in seiner Heimath einem unheilbaren Herzleiden. —

Der erste im Jahre 1851 erschienene Band von seinem litterarischen Nachlaß enthält außer dem noch unter seiner eigenen Leitung Gedruckten als theilweise Fortsetzung der Geschichte der homerischen Poesie Abschnitte aus der oben erwähnten Habilitationsschrift und einem Aufsatze „Homer und die Kreophylier" nebst vier Aufsätzen unter dem Titel „Homerische Studien." Das Ganze in dem von den Herausgebern Angefügten nur auch äußerlich zum Abschluß Gediehenes enthaltend hat in der Zeitschrift für die Oesterreichischen Gymnasien 1851. S. 861—867 von dem Hrn. Prof. G. Curtius, in der Berlinischen Zeitschrift für das Gymnasialwesen 1852. S. 475—478 von dem Hrn. Dir. Gottschick und in dem Litterar. Centralblatt für Deutschland No. 38, S. 630 f. eine anerkennende Beurtheilung gefunden. Diesem zweiten Bande verhieß Stuhr unter Aeußerungen reicher Liebe zu dem verblichenen Freunde einleitende Worte voraufzusenden, wobei er den Wunsch äußerte, daß nichts von demjenigen, was in Lauers Papieren gegen ihn gesagt sei, unterdrückt oder gemildert werden möchte. Mit Lebhaftigkeit erwähnte er

Lauers nach seinem Urtheil treffender Vergleichung der Athene und der Valkyrien; er wollte hierüber in der Vorrede sich auslassen neben genauerem Eingehen auf die geschichtliche Verbindung des scandinavischen Nordens mit dem griechischen Reiche und mit Beibringung von Beweisen für ein früheres Bestehen dieser Verbindung, als bisher angenommen worden. Aber wie Lachmann, der die Vorrede zu dem ersten Bande zu schreiben unternommen hatte, folgte auch Stuhr nach Jahresfrist dem voraufgegangenen Freunde. Möchte die litterarische Hinterlassenschaft des edlen und reichbegabten Mannes bald veröffentlicht werden, so weit sie schon jetzt veröffentlicht werden kann. —

Das für diesen zweiten Band von Lauers litterarischem Nachlafs benutzte Material bestand aus einem zu Vorlesungen während des Winterhalbjahres 1847/8 geschriebenen Hefte Lauers, an welches sich reichhaltige Collectaneen lehnten, aus einer besonderen im Auszuge und mit theilweisen Aenderungen in dies Heft aufgenommenen Abhandlung über Athene und zwei während der Vorlesung im Winterhalbjahr 1849/50 nachgeschriebenen zum Theil mit Unterbrechungen bis ziemlich zum Schlufs der Athene, d.h. zum Schlufs der Vorlesung reichenden Heften, für deren bereitwillige Mittheilung den Hrn. Holm aus Lübeck und Botson in Danzig der Herausgeber nicht unterlassen könnte hier seinen Dank abzustatten, wenn nicht die Rücksicht auf das freundschaftlich Verhältnifs, in welchem namentlich der Letztgenannte zu Lauer stand, ihm dies untersagte. Aufser dem

bezeichneten Material waren schriftliche Aufzeichnungen, welche der Herausgeber während mündlicher Mittheilungen Lauers sich gemacht hatte, deshalb mit zu benutzen, weil Lauer bei diesen Mittheilungen manche in den nachgeschriebenen Heften nicht erwähnte Punkte nach seinem Urtheil besser gefafst hatte, als in dem Heft und der erwähnten gröfsern Abhandlung. Ersteres war in der Einleitung und den beiden ersten Kapiteln der Prolegomena fast durchgängig mit Sorgfalt ausgearbeitet, dagegen von hier ab, namentlich aber in dem dritten Hauptabschnitt (die griechische Götterwelt. I.) hauptsächlich andeutungsweise; dasselbe war, jedoch in geringerem Grade, bei der Abhandlung über Athene der Fall. Für den Inhalt gaben, was die Deutungen anlangt, die nachgeschriebenen Hefte oft werthvolle Ergänzungen; auch boten selbst in dieser Beziehung die Collectaneen Manches dar, was aber, weil sie älter waren, nur dann benutzt wurde, wenn es mit dem Uebrigen übereinstimmte. In Betreff der Form durfte der Herausgeber, so sehr es sein Bestreben war auch hierin das Eigenthümliche beizubehalten, sich die kurze sprachliche Ausführung von Gedanken, die häufig nur durch ein oder ein Paar Worte angedeutet waren, oder die Vornahme von Aenderungen nicht versagen. Dies Letztere auch deswegen nicht, weil in dem erwähnten Hauptabschnitte die Anordnung des Stoffes bei der Darstellung der einzelnen Gottheiten einer durchgreifenden Umgestaltung unterworfen werden mufste. Lauer hatte nämlich während der letzten Vorlesung zum Ge-

brauch seiner Zuhörer einen zum Theil erst nach seinem Tode gedruckten, die frühere Anordnung wesentlich ändernden „Grundrifs zu Vorlesungen über ein System der griechischen Mythologie" entworfen, unter Vorbehalt einer späteren Umarbeitung des Heftes nach demselben. Dieser Grundrifs reichte gedruckt bis zur Athene einschliefslich I, b (Herrin der Gewässer) und konnte von da ab für die Darstellung dieser Gottheit aus einem Entwurf mit Zuhülfenahme des von Herrn Dr. Botson nachgeschriebenen Heftes ergänzt werden. Das Folgende blieb in der Anordnung ungeändert, nur dafs die Korybanten, Telchinen u. s. w., welche ursprünglich bei dem Kretischen Zeus im Anschlufs an die Kureten behandelt waren, hierhergenommen wurden, weil an der betreffenden Stelle des Heftes angedeutet war, dafs sie von dort ausgeschieden werden sollten. — Bei all' diesen durch die Verschmelzung und Umordnung des Stoffes und die vorgefundene Form der Bearbeitung desselben gebotenen Aenderungen hat jedoch der Herausgeber es sich zur strengen Pflicht gemacht, das Sachliche von denselben unberührt zu lassen; weder Einschaltungen noch Ausführungen wurden vorgenommen. Auch erschien es in einzelnen Fällen geboten Widersprüche, wie sie in einem allmählig entstandenen Hefte natürlich sind, unausgeglichen zu lassen, wenn nämlich eine Ausgleichung derselben nur möglich war durch Entfernung von Urtheilen, die an ihrer Stelle eine Berechtigung hatten. In dieser Beziehung möge, um ein Beispiel

hervorzuheben, auf den theilweisen Widerspruch hingedeutet werden, der zwischen dem auf S. 75 wie an andern Stellen und dem auf S. 84 über den Character der Erdkulte Gesagten stattfindet. — Wie schwer übrigens bei derartigen Zusammenstellungen die gewissenhafte Befolgung des Gesetzes ist, dafs jede auch die unbedeutendste Ausführung unterbleibe, erhellt von selbst; und es war daher dem Herausgeber lieb, dafs der von Interesse für die Sache erfüllte Neffe Lauers, Herr Cand. med. Stropp, sich um deswillen der Aufgabe unterzog das Heft und die Abhandlung über Athene in Verbindung mit den redactionellen Anordnungen abzuschreiben, weil dies die Nöthigung gab, die Gründe für alle nur irgendwie bedeutungsvollen Anordnungen schriftlich zu entwickeln.

Obgleich in dem Heft von den Erdgottheiten noch in kurzen Skizzen Ge, Rhea, Dione und Aphrodite (Eros) behandelt und die ausfürlichere Darstellung der Hera begonnen war, so erschien es doch angemessener hiervon nichts mehr aufzunehmen. Die Reihenfolge, in welcher die übrigen Erdgottheiten dargestellt werden sollten, giebt eine Skizze in folgender Weise an: *Ἥρα (Εἰλείθυια. Ἥβη (Γανυμήδα, Δία. — Γανυμήδης) Χάρις, Χάριτες. Ὧραι. Μοῖραι* (sie haben grofse Verwandtschaft zu den weisen Frauen, Feen, Nornen.)) *Δημήτηρ (Περσεφόνη (Εὐρώπη. Θέμις. Ἐριννύες (Κῆρ. Ἄτη). Νέμεσις. Ἀδρήστεια. Τύχη)). Ἑστία. Μῆτις. Μνημοσύνη. Μαῖα. Εὐρυνόμη* u. A.

Von Heroinen, die ursprünglich Erdgottheiten waren, gehören hierher, aufser Jo (s. Hera) Dia u. A. früher zu erwähnenden: Danae, Niobe, Semele, Alkmene, Leda und viele Andere, deren Betrachtung jedoch der Heroologie mehr ansteht, als der Mythologie, weil diese Heroinen nur als solche, nicht mehr als Göttinnen, Bedeutung haben. [Vergleiche über die Umwandlung von Mythen in Sagen Lauers Geschichte der homer. Poesie p. 131 sqq.] — *Πλούτων, Ἅιδης* ff. (*Πλοῦτος. Ἄδμητος*) *Διόνυσος. Θάνατος. Χάρων. Κέρβερος*. Die Inseln der Seligen. Der Glaube an die Unsterblichkeit. Die Mysterien. Theologische Spekulation. Untergang und Fortleben des Heidenthums. — Die Skizze für die in zweiter Stelle zu behandelnden Wassergottheiten war nicht in gleichem Grade festgestellt; für diese wie für die Erdgötter waren indefs die Collectaneen in derselben Vollständigkeit vorhanden, wie für die Himmelsgötter.

Auch in diesem ersten Theil der griechischen Götterwelt liefsen mehrere Abschnitte sich nur in einer Skizze geben. Zunächst im zweiten Kapitel der Einleitung, die Litteratur der griechischen Mythologie, über welche sich zwar noch besondere aber nur Theile betreffende Ausarbeitungen vorfanden. Das hier Gegebene ist wörtlich dem Grundrifs entlehnt. Dasselbe ist der Fall mit dem ersten Kapitel des besondern Theils der Prolegomena (S. 118), von welchem ebenfalls nur Bruchstücke vorhanden waren. Die Unterabtheilung dieses

Kapitels „das Land der Griechen" veranlafst zu der Erwähnung, dafs Lauer eine Geographie zur Mythologie vermifste, in welcher der Character der Natur von Seiten ihres Einflusses auf die Erzeugung heidnisch-religiöser Vorstellungen genau dargelegt würde. Zur Erweiterung dieser Andeutung diene das von Lauer über den Character des Aegyptischen Landes Zusammengestellte. — Die Vorträge über die Sonnen- und Mondgötter waren in den nachgeschriebenen Heften nur mit starken Unterbrechungen aufgezeichnet, weshalb viele Partien fast nur nach der Skizze des Grundrisses gegeben werden konnten. Aber diese und andere Lücken in dem vorhandenen Material durften den Herausgeber nicht bestimmen, den Entschlufs zur Veröffentlichung des in diesem Bande Enthaltenen aufzugeben. Denn zu dem Wunsche des verblichenen Freundes gesellte sich die freudige Ueberzeugung, dafs auch diese zu Trümmern gewordenen Anfänge eines grofsen Baues Zeugnifs ablegen würden von dem tiefen und klaren Geiste ihres Urhebers. Es mufs freilich als die Sache Anderer betrachtet werden über den wissenschaftlichen Werth dieses Bruchstückes von einem System der griechischen Mythologie ein öffentliches Urtheil abzugeben; dennoch aber vermag der Unterzeichnete nicht die Meinung zurückzuhalten, dafs sowohl die Anlage dieses auf einfachen und naturgemäfsen Prinzipien beruhenden Systems als von der begonnenen Ausführung desselben die ersten Ka-

pitel der Prolegomena und in der griechischen Mythologie besonders die Darstellung der Athene und der Wolkendämonen theils Anregendes, theils wesentlich Neues und Treffliches geben.

Berlin am 20. December 1852.

Hermann Wichmann.

Inhaltsverzeichniss.

System der griechischen Mythologie.

Prolegomena und erster Theil der griech. Götterwelt.

Einleitung.

Erstes Kapitel.

Ueber das Studium der griechischen Mythologie.

1. Begriff der griechischen Mythologie.

Die griechische Mythologie, als wissenschaftliche Disciplin genommen, ist, in ihrer weitesten Bedeutung, die Lehre von dem religiösen Leben der Griechen. Sie umfafst daher die drei Richtungen, nach welchen sich alles religiöse Leben offenbart, folglich auch das griechische: Glaube (Dogmatik), Kultus (Symbolik), sittliches Leben (Moral). Unsrer Kirchengeschichte würde eine Geschichte der griechischen Religion entsprechen, welche Ursprung, Ausbildung und Untergang dieser Religion, so wie ihre theilweise Fortdauer im Christenthume zu behandeln hätte. — Im engern Sinne aber versteht man unter griechischer Mythologie nur die erste Richtung, die Lehre vom griechischen Glauben oder von den griechischen Mythen (griechische Dogmatik). Mit dieser Mythologie im engern Sinne haben wir es hier zu thun.

Die zweite Richtung (Kultus, Symbolik) behandeln die Religionsalterthümer, die erst in neuster Zeit wieder bearbeitet sind; die dritte Richtung (sittliches Leben, Moral) ist bisher noch ganz unberücksichtigt geblieben, und ein System der griechischen Moral gehört zu den *piis desideriis.*

Da der Stoff der griechischen Mythologie ein historisch gegebener ist, so kann sie selbst, wenn sie überhaupt eine Wissenschaft ist, nur eine historische Wissenschaft sein. Ich sage „wenn sie überhaupt eine Wissenschaft ist;" denn es giebt Viele, die alles Ernstes bezweifeln, dafs die griechische Mythologie einer wissenschaftlichen Behandlung fähig sei. Und man kann auch wirklich nicht leugnen, dafs dieser Zweifel den Schein für sich hat, sehr begründet zu sein. Denn wenn man sieht, wie die griechische Mythologie so lange schon und in so unzähligen Werken ohne Prinzipien und ohne systematische Form behandelt worden ist, so kann man allerdings wohl zu dem Glauben veranlafst werden, es habe mit ihr dieselbe Bewandtnifs, wie mit den griechischen Privatalterthümern, die noch nicht wissenschaftlicher Behandlung sich haben fügen wollen, und von denen ihr neuster Bearbeiter W. A. Becker in der Vorrede zum Charicles p. XIII. ausdrücklich erklärt, dafs er sie auch einer systematischen Behandlung für durchaus unfähig halte. — Und wäre es so, liefse die griechische Mythologie keine auf bestimmten Principien basierte Darstellung zu, dann dürfte sie auch nicht zum Gegenstande akademischer Vorlesungen gemacht werden. Aber einerseits darf man doch den Unverstand und die Willkühr, womit Einzelne einen Gegenstand behandeln, nicht diesem selbst zum Vorwurfe machen; andrerseits haben die Schriften von O. Müller, Welcker u. A., namentlich aber die von Stuhr hinlänglich gezeigt, dafs die Mythen wissenschaftlich behandelt und gedeutet werden können. Und wie sollten sie auch nicht? Die grie-

chische Mythologie trägt alle Charaktere historischer Wissenschaft an sich: sie läſst sich in ihrer Entstehung als auf allgemeinen Principien beruhend, in ihrer formellen Erscheinung als nach allgemeinen Gesetzen geschichtlicher Entwickelung verlaufend, in ihrer materiellen Erscheinung als ein systematischer Gliederung und Darstellung fähiges Ganze erkennen. Diese Vorlesungen werden versuchen, durch sich selbst den Beweis hierfür zu liefern.

Ist die griechische Mythologie somit die Wissenschaft des griechischen Glaubens, so hat sie damit unmittelbar die Möglichkeit und Berechtigung, zu den akademischen Lehrobjekten gezählt zu werden. Ihre Nothwendigkeit hat sie auch von anderer Seite. — Was schon der Name besagt, ergiebt sich unten.

2. Wichtigkeit ihres Studiums.

Ein Blick auf die mythologische Litteratur, sollte man meinen, könne allein hinreichen, von der Wichtigkeit des Studiums der griechischen Mythologie zu überzeugen. Nicht allein, daſs Jahr aus Jahr ein eine Menge von Schriften darüber erscheinen, von denen jede einem längst gefühlten Bedürfnisse abhelfen will; sondern wir besitzen auch eine groſse Menge von Büchern, welche darauf berechnet sind, in den verschiedensten Formen für die verschiedensten Klassen der menschlichen Gesellschaft die griechische Mythologie paſsrecht zu machen. Wir haben „Briefe über die griechische Mythologie" [1]) eine „griechische Mythologie für Dilettanten" [2]), „für Kunstliebhaber" [3]) sogar eine „griechische

[1]) Von Demoustier, G. A. Dietl, Caroline von la Motte Fouqué u. A.

[2]) Versuch einer griechischen Mythologie für Dilettanten. London 1805. 8.

[3]) Rambach, Abriſs oder Darstellung einer Mythologie für Kunstliebhaber. 2. Thl. 8. Berlin 1796, 97.

Mythologie für Kinder" [4]). Indefs wollen wir es doch nicht so machen, wie Jener, der das Dasein Gottes aus dem Vorhandensein der Kirchen beweisen wollte. Für uns hat die grofse Rührigkeit, die auf dem Gebiete der mythologischen Litteratur geherrscht hat und noch herrscht, keine weitere Beweiskraft; im Gegentheil wäre sie eher geeignet, von der Beschäftigung mit der griechischen Mythologie abzuschrecken. Was sie uns wichtig macht, sind ganz andere Rücksichten. Erstens die, dafs sie eine Wissenschaft ist und als solche gleich allen andern unsre Aufmerksamkeit verdient. Und das um so mehr, als dieses Studium trotz, vielleicht grade wegen der vielen ihm gewidmeten Bücher noch sehr im Argen liegt, namentlich im Vergleich zu den übrigen Disciplinen der klassischen Alterthumsforschung. Sodann aber ist das Studium der griechischen Mythologie wichtig wegen der grofsen Bedeutung, die es für andere Wissenschaften hat. Und zwar

1) Für die Alterthumsforschung selbst. Wenn diese sich die Aufgabe stellt, das Alterthum nach allen seinen Richtungen zu begreifen, so darf sie natürlich Eine Seite nicht unberücksichtigt lassen, am wenigsten eine solche, die von der allergröfsten Bedeutung für das antike Leben ist. Es war aber bei den Griechen — wie überall — die Religion die Basis ihres gesammten Lebens, des politischen sowohl als des socialen, dergestalt dafs kein Theil des griechischen Alterthums, weder des in Worten noch des in sinnlichen Formen zu uns redenden, ohne genaue Kenntnifs der Mythologie erschöpfend verstanden werden kann. [5]) Der

---

[4]) Blanchard, Mythologie de la jeunesse. Paris 1809. 2 Bde. mit Kupfern.

[5]) Vgl. O. Müller, Prolegg. zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Göttingen 1825. 8. p. 206 sq. Daher auch mit Recht die Beschäftigung mit Mythologie den Schulen neuerdings wieder empfoh-

ganze griechische Staat wurzelte in der Religion oder wurde von ihr durchzogen[6]); fast keine irgend bedeutsame Handlung des Privatlebens war ohne Betheiligung der Religion[7]); alle Poesie hatte ihre letzten Wurzeln in der Religion und ihre hauptsächlichste Stelle an den Götterfesten[8]); die Wissenschaft ist von Priestern gepflegt und aus Tempeln her-

---

len ist: F. Winiewsky, Ueber die Behandlung der Religion der Alten auf Gelehrten-Schulen. Münster 1841.

[6]) Vgl. C. Fr. Hermann Staatsalterthümer ed. III. §. 5; 10; 11 sqq. 74; 100; 105, 12; 113, 6; 115, 10; 127, 1; 129, 1; u. a. C. G. Haupt de necessitudine quae apud Graecos inter res sacras et civiles intercessit (Quaest. Aeschyl. Spec. II. Lips. 1829. 8. p. 100 sqq.) A. Zambelli, Da quali causa derivò l'influenza politica delle religione antiche? Prima causa: le divinazione (giornale dell' Instit. Lombardo e Biblioteca Italiana. 1844. Fasc. XXVI. p. 169—191). — Der politische Einflufs der Orakel ist bekannt, namentlich der des delphischen (Citate bei Hermann, Staatsalterthümer §. 23, 17. gottesd. Alterth. §. 5, 7 und §. 40). — Hieher kann man auch den Einflufs der Gottheiten auf die Ortsnamen rechnen, worüber Panofka in den Schriften der Akademie zu Berlin 1840 p. 333—382. und 1841 p. 81—107 handelt. — E. S. des rapports du droit et de la religion dans le monde ancien (Bibl. univ. de Genève. 1844. Juli. p. 5—43) vgl. die Asyle. Ueber die Amphiktyonien, Bode, Gesch. der epischen Dichtk. p. 217 not.

[7]) z. B. Ehe, Geburt, Begräbnifs, Reise u. s. w.

[8]) Die älteste Gattung der Poesie, lyrisches Epos, steht in innigster und unmittelbarer Beziehung zur Religion, O. Müller L. G. I, 26 sqq. vgl. Stich, Ueber den religiösen Charakter der griechischen Dichtung und die Weltalter der Poesie. Bamberg 1847.

Epos: Vortrag an den Götterfesten. Hymnen.

Lyrik: Vgl. Bode, Geschichte der lyrischen Dichtkunst der Hellenen. Bd. I. Leipzig 1838. 8. Bd. II. Bernhardy, L. G. II. 407 sqq., 419 sqq., 438 sqq., 447 sqq., 465 sqq.

Drama: Citate bei Hermann gottesd. Alterthüm. §. 29, 20. Schlegel, Vorlesungen über dramatische Kunst und Litteratur I. Bernhardy II. 559 sqq.

Musik und Tanz, die Genossen der Poesie und Diener der Religion: Hermann a. a. O. §. 29. Bernhardy II, 419 sqq.

vorgegangen[9]); die Kunst endlich hat im Dienste der Religion ihre schönsten, ewigen Triumphe gefeiert[10]).

2) Für die Theologie[11]). Es ist merkwürdig, wie wenig sich unsre Theologen mit den klassischen Religionen beschäftigen, auf deren Trümmern doch das Christenthum seine erste Stätte sich bereitete. Schon dies geschichtlich gegebene Verhältnifs sollte hinreichen, den Blick der Theo-

---

[9]) Dies gilt besonders von der Medizin (E. P. A. Gauthier, Recherches historiques sur l'exercice de la médecine dans les temples de l'antiquité. Paris und Lyon 1844. 8. vgl. A. Maury in der Revue philol. Paris 1845. p. 446—454. E. Curtius, Ueber Asklepiosheiligthümer und die damit verbundenen Kurörter des alten Griechenlands, Archäol. Zeitung 1845. No. 4. Panofka, s. unter Asklepios) und den Naturwissenschaften (vgl. Beckmann, de hist. veter. nat. cp. 5. Geschichte der Erfindungen Bd. II, 3. p. 364. Münter, Religion der Carthager p. 66). Doch fand auch die Geschichte in der Religion ihre Fürsorgerin, indem in den Tempeln nicht blos chronologische Verzeichnisse (z. B. in Argos eines der Herapriesterinnen, Hellanic. fragm. ed. Sturz p. 79, Müller p. XXVII), sondern hin und wieder auch, wie es scheint, eine Art von Archiven sich vorfanden.

[10]) Petersen zur Geschichte der Religion und Kunst bei den Griechen. Hamburg 1845. 4. (1. In welchem Verhältnifs zur Religion entwickelten sich die bildenden Künste? — 2. Welche Eigenthümlichkeit der Religion hat die bildenden Künste der Vollendung entgegengeführt? vgl. Witzschel, Jahrb. für Ph. und Päd. Bd. XLVI, 3. p. 271—280). David, Recherches sur l'art statuaire chez les anciens et chez les modernes. Paris 1805. p. 92 sq. Böttiger, Andeutungen zur Archäologie. Dresden 1806. p. 154 sqq. Jacobs, Verm. Schriften, Bd. III. p. 439 sqq. (Ueber den Reichthum der Griechen an plastischen Kunstwerken). Heyne, de auctoribus formarum, quibus dii in priscis artis operibus efficti sunt (comment. Acad. Gotting. Tom. VIII.) vgl. Hermann, gottesd. Alterth. §. 6. Jahrb. für Ph. und Päd. Bd. XL. 3. p. 346 sq. Schäffer, Ueber die christlichen Kunstideale, verglichen mit denen der alten Völker. Ratibor 1848. 4. 16. S. Prgr.

[11]) Vgl. Fichte, Aphorismen über die Zukunft der Theologie in ihrem Verhältnifs zur Spekulation und Mythologie (in seiner Zeitschrift für Philosophie und spekul. Theologie. 1839. Bd. III, 2. p. 199. 285).

logen auf die griechische Mythologie zu lenken. Warum ist sie dem Christenthum gewichen und warum hat sie ihm so lange widerstanden (wie z. B. der Kultus der Kybele)? Diese, für die Kirchengeschichte nicht blos, sondern für die ganze Wissenschaft des Christenthums ungemein wichtige Fragen können nur beantwortet werden aus einer genauen Kenntnifs der griechischen Mythologie. — Weit mehr noch aber wird der Theologe auf die heidnischen Religionen, besonders die griechische, hingewiesen durch die Unmöglichkeit, das Wesen des Christenthums zu erkennen, wenn er seinen Standpunkt nicht über demselben nimmt, es im Gegensatze zu den übrigen Formen des religiösen Bewufstseins betrachtet und in seiner Gattungsgleichheit mit andern Arten des religiösen Lebens. Dies ist von den einsichtsvollern Theologen — ich nenne nur Schleiermacher und Nitzsch [12]) — sehr wohl bemerkt worden, ohne dafs sie jedoch bis jetzt mit ihrer Anmahnung Gehör gefunden hätten. Es findet jetzt vielmehr grade das Gegentheil von dem statt, was vor dreihundert Jahren war. Damals und bis zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts waren die Theologen sehr eifrige, ja fast die einzigen Mythologen; und wenn sich zwar nicht leugnen läfst, dafs ihre Beschäftigung mit der griechischen Mythologie dieser wenig Nutzen gebracht hat, sie durch das Bestreben, Vergleichungen zwischen griechischen Mythen und Erzählungen des Alten Testaments herzustellen, die griechische Religion als eine allmählige Verkümmerung der durch Gott dem Moses gemachten Offenbarungen zu erweisen, viel Verwirrung auf dem Gebiete der griechischen Mythologie angerichtet haben (Phrixos oder Iphigenie gleich Isaac, Achill gleich Christus): so darf ihnen dessenungeachtet

[12]) Schleiermacher, der christl. Glaube. II. Aufl. Berlin 1830. I, p. 42 sqq. Nitzsch, System der christlichen Lehre ed. V. Bonn 1844. 8. §. 5.

doch unsere Anerkennung nicht versagt werden, weil sie, obschon befangen in den beschränkten Ansichten damaliger Dogmatik und durch sie zu unrichtiger Methode verleitet, mit Takt erkannten, dafs Heidenthum und Christenthum, in wiefern nemlich beide sich unter den allgemeinen Begriff der Religion subsumiren, eine, freilich nicht äufserliche Verwandtschaft, haben, und demnach das Studium der Mythologie mit dem der Theologie verbunden werden müsse[13]). — Namentlich aber in unserer Zeit ist das Studium der griechischen Mythologie für den Theologen von der gröfsten Bedeutsamkeit. Der Zeit, in welcher ein namhafter Theolog in Neander's Denkwürdigkeiten[14]), das griechische Heidenthum für eine Ausgeburt tiefer Verdorbenheit, niedrigster Entsittlichung ohne Widerspruch erklären durfte, ist eine andere gefolgt, die mit Geist, Schärfe und Gelehrsamkeit das Christenthum mythisch zu machen und zugleich mit dem Heidenthume als einen anthropologischen Traum zu erweisen sucht. Diesen Angriffen auf das Christenthum kann wissenschaftlich der Theologe nur widerstehen, wenn er sich in das Heidenthum selbst vertieft und sich dadurch klar wird über den Unterschied, der zwischen Heidenthum und Christenthum besteht. So lange dieser Unterschied nicht deutlich erkannt und dargelegt ist, werden sich christliche Theologen und unchristliche Anthropologen unversöhnt und unbesiegt gegenüberstehen.

3) Für die Geschichtsforschung. Dafs auf dem Gebiete der griechischen Geschichte ohne Kenntnifs der

---

[13]) Vgl. Note 12 und P. F. Stuhr, das Verhältnifs der christlichen Theologie zur Philosophie und Mythologie. Berlin 1842. 8.

[14]) Aug. Neanders Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christlichen Lebens. Berlin 1823. Bd. I.: Ueber das Wesen und den sittlichen Einflufs des Heidenthums, besonders unter Griechen und Römern, mit Hinsicht auf das Christenthum.

Mythologie in vielen Theilen nichts anzufangen sei, ist Jedem bekannt, der sich mit griechischer Geschichte beschäftigt oder auch nur einen Blick in die Schriften O. Müllers gethan hat. Die griechische Geschichte beginnt nicht blos, wie alle Geschichte, ganz mythisch, sondern sie ist mit mythischen Elementen fast bis auf die Perserkriege so durchzogen, daſs, wer eine wahrhafte Kenntniſs des wirklich Geschehenen erwerben will, dies nicht anders kann, als indem er sich eine wahrhafte Kenntniſs des Mythischen erwirbt und so zur Unterscheidung beider miteinander verflochtenen Elemente befähigt. Eine Unterscheidung, die keineswegs so leicht ist, als man denken sollte [15]). Wie wäre sonst ein Professor N. N. darauf gekommen, den Herakles für den Anführer einer schwarzen Schaar, für einen Parteigänger, der sich der Sache eines jeden Unterdrückten angenommen, zu erklären? Oder umgekehrt: wie hätten Andere behaupten können, die ganze griechische Geschichte bis lange nach den Olympiaden seien nur mythische Träume? z. B. der trojanische Krieg kein wirklicher Krieg, sondern mythische Darstellung der Zustände und Veränderungen der troischen Ebene, ihre Ueberschwemmung durch den Skamandros u. s. w.

Es giebt aber noch einen andern Gesichtspunkt, von dem aus das Studium der griechischen Mythologie dem Historiker wichtig erscheinen muſs. Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts hat sich die Wissenschaft von verschiedenen Gebieten aus der Frage über die Urgeschichte der Menschheit bemächtigt. Die groſsen, damals angeregten, Untersuchungen über den Ursprung der Staaten, der Sprache, des Menschengeschlechts und seiner Verbreitung über die Erde, sind seitdem sehr umfassend fortgeführt worden, na-

---

[15]) Löbell, Weltgeschichte in Umrissen und Ausführungen. Leipzig 1846. Bd. I, 51 sq. vgl. O. Müller Prolegg. p. 215 sqq.

mentlich durch die vergleichende Sprachforschung[10]). Aufser der Sprache aber giebt es für die Erkenntnifs jener Urzeit nur noch eine Quelle: die Mythologie. Die Mythologie ist, neben der Sprache, die älteste Produktion des menschlichen Geistes und gleich ihr so geartet, dafs sie, trotz aller Abwandlungen und Fortbildungen, einen gewissen granitnen Kern bewahrt, der, ewig sich selbst gleich, sich durch das ganze Leben eines Volkes hindurch erhält. Dieser Kern ist das Erbtheil der betreffenden Völker aus ihrer Urzeit und giebt Aufschlufs über den Urzustand des bezüglichen Völkerkomplexes, ev. der Menschheit. Ich will nicht sagen, dafs der Mythologe auf Erkennen dieses Kerns sein Hauptaugenmerk richten müsse; aber jedenfalls mufs er ihn beachten, theils weil es an und für sich wichtig ist, theils, wie gesagt, für den Geschichtsforscher von grofser Bedeutung. Ich werde späterhin noch einiges Nähere hierüber bemerken.

4) Für die Philosophie scheint die Mythologie am wenigsten Interesse zu haben. Sie scheinen wie Glauben und Wissen sogar einander gegenüber zu stehen. Indefs abgesehen davon, dafs die Religionsphilosophie einer genauen Kenntnifs aller Religionsformen, also auch der griechischen, bedarf, ist es für die Geschichte der Philosophie durchaus nothwendig, eine Einsicht in die religiösen Zustände bei den Griechen zu haben. Denn wie die eigentliche Philosophie erst ein Kind des griechischen Geistes ist, so ist wiederum die griechische Philosophie aus der Religion hervorgewachsen und hat sich zuerst als theologische Spekulation offenbart. Wer kann die Lehren des Pythagoras bis in ihre letzten Gründe verstehen; wer die phantastischen Kombina-

---

[10]) Man vgl. statt weiterm Kuhn, Zur ältesten Geschichte der indogerm. Völker. Berlin 1845. 4. 18 S.

tionen der Neuplatoniker, ohne Rücksicht auf die religiösen Ideen, die mythischen Vorstellungen zu nehmen, unter deren Einfluſs jene Philosophien entstanden? —

Ich schlieſse diese Bemerkungen über die Wichtigkeit des Studiums der griechischen Mythologie, obgleich sie sich noch weiter führen lieſsen [17]. Am liebsten wäre ich ihrer überhoben gewesen. Allein ich sehe, daſs man gegen die griechische Mythologie sehr gleichgültig ist, nicht aus Apathie, sondern aus dem unbegründeten Vorurtheile, daſs die Beschäftigung mit ihr durchaus irrelevant sei.

3. Schwierigkeit ihres Studiums.

Bei aller Wichtigkeit des Studiums der griechischen Mythologie darf man doch nicht die Schwierigkeiten übersehen, mit welchen dasselbe verbunden ist. Der unermeſsliche Stoff sehr zerstreut und fragmentarisch; die Schriften, die ihn überliefern, lückenhaft, verderbt; der Stoff selbst durch eine mühsame Kritik zu sichten und zu verbinden.

Macht so schon das Herbeischaffen, Sichten und Verbinden des mythologischen Materials groſse Schwierigkeiten, so steigern sich dieselben bedeutend, sobald wir nach dem geistigen Inhalte fragen, der in dieser mythischen Hülle sich niedergelegt hat. Denn der auf uns gekommene mythologische Stoff bleibt im Allgemeinen doch stets derselbe, wenn er auch im Laufe der Zeit durch die Fortschritte der Interpretation und Kritik sich im Einzelnen modificiert oder durch neuentdeckte Quellen hier und da anwächst. Und so kann, weil sich der Stoff bis auf einen gewissen Grad

---

[17]) Cholevius, Von der Einführung der antiken Mythologie in die Poesie der Deutschen; eine geschichtliche Uebersicht. Königsberg 1843. 4. 24 S. Progr. — Just. Henr. Rümker, diss. de mythologiae Deorum gentilium abusu in poesi christiana. Lips. 1709. 4. — Acta Erudit. 1693. p. 149.

mit objektiver Sicherheit zusammenbringen läſst, der Fleiſs der Vergangenheit uns bei unsern mythologischen Studien Erleichterung und Nutzen verschaffen. Aber die Belebung dieses Stoffes, die Deutung der Mythen, ist sowohl in frühern Jahrhunderten als in unserer Zeit so oft von falschen Principien aus unternommen, so sehr von ungehörigen Einflüssen, beschränkten und vorgefaſsten Meinungen, nicht selten von reinen Zufälligkeiten bestimmt worden, daſs von einem eigentlichen Vortheile, der aus den Deutungen früherer Mythologen für uns zu gewinnen wäre, nur sehr bedingt die Rede sein kann. Ja, ich stehe nicht an zu behaupten, daſs ein System der gr. Mythologie, eine Behandlung dieser Disciplin nach wissenschaftlichen Grundsätzen bis jetzt noch zu den frommen Wünschen gehört.

Jedoch diese Schwierigkeiten aus frühern Deutungen der Mythen sind nur zufällige. Man kann sich ihrer entledigen, wenn man die ältern Behandlungen der griechischen Mythologie bei Seite läſst. Und dies zu thun möchte ich allen Denen rathen, die griechische Mythologie studieren und verstehen lernen wollen. Welcher Männer Schriften ich davon ausnehme, will ich später angeben. Hier mache ich noch auf andere Schwierigkeiten aufmerksam, die sich jedem Einzelnen mehr oder weniger entgegenstellen: es sind die Schwierigkeiten, die in der geistigen Individualität jedes Einzelnen beruhen.

Man muſs nämlich von der Mythologie nicht glauben, daſs ein Jeder, der sich mit ihr beschäftigt, nun auch im Stande sei, sie zu verstehen, oder gar zu ihrer Aufhellung beizutragen [18]). Dies ist ein Irrthum, der eine Menge höchst unbrauchbarer Schriften hervorgebracht hat. Die Mythologie verlangt, wie jede andere Wissenschaft, eine gewisse Wahl-

---

[18]) O. Müller, Prolegg. p. 293.

verwandtschaft des Subjekts mit ihr; nur wo diese stattfindet, offenbart sie sich dem forschenden Geiste. Nicht Alle sind befähigt zur Mathematik oder Philosophie oder zu Sprachstudien und naturwissenschaftlichen Beobachtungen. Ebenso wenig reicht das Sich-mit-Mythologie-beschäftigen-wollen und wirklich beschäftigen aus, um diese Beschäftigung zu einer erspriefslichen zu machen. Mag Jemand noch so viel Generalbafs studieren, sobald er nicht Melodien im Kopfe hat, wird er nie ein Komponist werden; und ein Mythenforscher kann alle Einzelheiten der griechischen Mythologie kennen und mufs davor, wie vor einem Räthsel stehen, wenn der Inhalt dieser mythischen Formen nicht schon in seinem Geiste lebt. Es fragt sich, welche Qualifikation der wahre Mythenforscher haben müsse? a) Lebendiges Naturgefühl, d. h. die Fähigkeit poetischer Auffassung der Natur oder vielmehr die Fähigkeit des Wiederempfindens einer solchen Auffassung (Welcker, theilweise Forchhammer). b) Historischen Sinn, um das Verhältnifs einzelner Mythen und Sagen zur Geschichte und auch der ganzen Mythologie zur Nationalgeschichte richtig erkennen und beurtheilen zu können (Stuhr, O. Müller). c) Grofse kritische Nüchternheit, obgleich damit nicht eine solche gemeint ist, wie sie J. H. Vofs besafs, aber eine solche, wie sie Creuzern fehlte. — Diese drei Eigenschaften sind es, welche ein Mythenforscher besitzen mufs; die erste, um den Ursprung, die zweite um die formelle Erscheinung, die dritte um die materielle Erscheinung der Mythen zu ergründen. Ihre Verschiedenartigkeit macht freilich ihre Vereinigung in Einer Person zu etwas, das nicht überall und in Jedem sich vorfindet. Z. B. O. Müller hatte b + c, aber nicht a; Stuhr a + b, weniger c; Welcker a in hohem Grade, weniger b + c; Lobeck c, aber nicht so a + b.

Gleichwohl mufs man sich hierdurch nicht abschrecken

lassen von der Beschäftigung mit der Mythologie. Wer nicht selbstständige Forschungen zu machen bezweckt, der bedarf der zweiten und dritten Eigenschaft weniger; nur die erste ist unter allen Umständen unerläfslich. Wir verlangen nicht von Jedem, der Philosophie studiert, dafs er selbst im Stande sei, tiefe philosophische Gedanken zu producieren; wohl aber, dafs er die gedachten nachdenken, wiederdenken könne. Grade so ist es bei dem Studium der Mythologie: ihr Verständnifs ist geknüpft an die Fähigkeit, Naturempfundenes wieder zu empfinden. Wer die Erde nicht als Mutter, den Mond nicht als keusche Jungfrau, den Winter nicht als Greis oder Wittwe u. s. w. empfinden kann, dem freilich mufs die Mythologie ein Buch mit sieben Siegeln bleiben.

Zweites Kapitel.

Litteratur der griechischen Mythologie.

I. Quellen: O. Müller Prolegg. zu einer wiss. Myth. Götting. 1825. 8. p. 81 sqq.

A. Directe.

1) Schriftliche.

a) Dichter.

α) Epiker: Schol. Venet. in *Homer.* ed. Villoison. Venet. 1788. fol. Bekker. — Hesiodi, Eumeli etc. frgm. ed. Marckscheffel Lips. 1840. 8. *Hesiodi* Theog. ed. van Lennep. Amstelod. 1843. 8. Schömann. *Apollonii* Rhod. Argonautica ed. Wellauer. Lips. 1828. 8. II. — *Callimachi* Hymni etc. ed. Ernesti. LB. 1761. 8. II. (Ez. Spanheim). — *Tzetzae* commentarii in Lycophronem ed. C. G. Müller. Lips. 1811. 8. III.

M. G. Hermann Handb. d. Myth. Bd. I. Hom. u. Hesiod. Berlin 1787. 8; 1800. 8. G. E. Burkhardt Handb. d. klass. Mythol. Bd. I. (Hom. Hesiod.) Leipzig 1843. 8.

β) Lyriker: *Poetae Lyrici* Graeci ed. Bergk. Lips. 1843. 8. — *Pindari* Opp. ed. Böckh. Lips. 1811 sqq. 4. III. (Götschel. Zeyss. Eberz. Seebeck. Bippart.)
M. G. Hermann. Handb. d. Myth. Bd. II. Berl. 1790. 8.

γ) Dramatiker: *Aischylos* (Cunerth. Klausen. Haym. Schömann. Zimmermann. Nägelsbach.) — *Sophokles* (Schwab. Fittbogen. Heuser, Peters.) — *Euripides* (Müller. Rumpel. Jessen.)
Aristophanes (Böttiger.) Schol. in Aristoph. Paris. 1842. 4.

b) Prosaiker.

α) Geschichtschreiber: C. Müller Fragmenta Hist. Graecor. Paris. 1841 sqq. 4. III.

αα) Mythographen: A. Westermann Mythographi Graeci. Brunsv. 1843. 8. — *Apollodori* Bibl. ed. Heyne. Gotting. 1803. 8. II. ed. Clavier. Paris 1805. 8. II.

ββ) Logographen: *Pherecydis et Acusilai* fragm. ed. II. Sturz. Lips. 1824. 8. — *Hellanici* fragm. ed. II. Sturz. Lips. 1826. 8.

γγ) Historiographen: *Herodot* (Creuzer Comment. Herodot. P. I. Lips. 1818. 8. Th. Studer Qua fide dixerit Herod. Graecos ab Aegyptiis deos suos ac religiones accepisse? Berol. 1830. 4. — Bötticher. Hoffmeister.) *Xenophon* (J. Grammius Hist. deorum ex Xenoph. Havn. 1715. 4.) *Diodoros* ed. Wesseling. Amstelod. 1746. fol. Heyne de fontibus — Diodori, vor ed. Bipont. Tom. I. p. XIX sqq.) — *Plutarch.*

δδ) Politienschreiber: *Heraclidis* Politiarum quae extant rec. F. G. Schneidewin. Gotting. 1847. 8.

εε) Periegeten: Preller de historia atque arte periegetarum (Polemonis frgm. Lips. 1838. 8. p. 155 sqq.)
Pausanias (König de Pausaniae fide et auctoritate. Berol. 1832. 8.) ed. Siebelis. Lips. 1822—28. 8. V. ed. Schubart et Walz. Lips. 1838. 8. II. ed. L. Dindorf. Paris. 1845. 4.

ζζ) Geographen: *Strabo* ed. Casaubonus. Genev. 1587. fol. ed. Kramer. Berol. 1844 sqq. 8. I. u. II. Uebers. von Groskurd. Berl. 1831 sqq. 8. IV. — *Stephanus Byzantius* ed. Meineke. Berol. 1849 sq. 8. II.

ηη) Miscellanschriftsteller: *Athenaeus* ed. Schweighäuser. Bipont. 1801 sq. 8. XIV. — Dindorf. Cobet. — *Lucianus.* — Paradoxographi graeci ed. Westermann. Brunsvig. 1839. 8.

ϑϑ) Lexikographen: *Hesychius* ed. Alberti. LB. 1746 und 66. fol. II. *Suidas* ed. Gaisford. Oxon. 1834. fol. II. ed. Bernhardy. Hal. 1835 sqq. 4.

β) Redner: Oratores Attici ed. J. Bekker. Berol. 1823 sq. 8. V. ed. Baiter et Sauppe. Turic. 1838 sqq. 4.

γ) Philosophen: *Diogenes Laertius* ed. Hübner. Lips. 1828. 8. IV. (III. u. IV. Commentar des Menage.) *Cicero* de Nat. Deor. ed. Moser et Creuzer. Lips. 1818. 8.

Annaeus Cornutus (Phurnutus) περὶ θεῶν φύσεως ed. Fr. Osann. Gotting. 1844. 8. —

2) Stoffliche.

a) Archäologische Denkmäler: O. Müller Handb. d. Archäologie und Kunst. ed. III. Breslau 1847. 8.

b) Münzen: Eckhel Doctrina nummorum. Vindob. 1792—98. 4. VIII. — Mionnet Description de médailles antiques. Paris 1806—19. 8. VI. und I. Abbild. Supplem. ebend. 1822 bis 32. 8. IX.

c) Inschriften: Böckh Corpus inscr. Gr. Berol. 1825 sqq. fol. I—III, 2.

B. Indirekte Quellen.

1) Römische Schriftsteller: Cicero (A, 1, b, γ) — Auctores mythographi latini (Hyginus, Fulgentius, Lactantius, Albricus) ed. A. v. Staveren. LB. 1742. 4. A. Mai Classici auctores e codd. Vatic. Tom. III. Rom. 1831. 8. (G. H. Bode Scriptores rer. mythic. latini tres. Cellis 1834. 8. II.)

2) Christliche Apologeten: *Athenagoras* πρεσβεία περὶ χριστιανῶν ed. Rechenberg. Lips. 1685. 8. — *Tatian* πρὸς Ἕλληνας ed. Worth. Oxon. 1700. 8. — *Clemens* von Alexandrien Opp. ed. Klotz. Lips. 1831 sqq. 8. IV. — *Eusebius* Εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως παρασκευή ed. Gaisford. Oxon. 1843. 4. IV. — *Arnobius* adversus nationes libb. VII. ed. Hildebrand. Halis 1844. 8; ed. Oehler. Lips. 1846. 8. — *Lactantius* Divinae institutiones ed. O. F. Fritzsche. Lips. 1842. 8.

II. Hülfsmittel.

A. Schriftwerke: Joannis Bocatii περὶ γενεαλογίας deorum libri XV. Venet. 1472. fol. Basil. 1552. fol. — Lilius Gyraldus Historia deorum gentilium. Basil. 1548. fol. (Opp. Omn. LB. 1696. fol. I, 1—468.) — Natalis Comes Mythologiae libri X. Venet. 1568. 4. Hanov. 1669. 8. — Gerh. Joh. Vossius de theologia gentili et physiologia christiana sive de origine et progressu idololatriae libri IX. Amstel. 1642. 4. Francof. 1675. 4. (Opp. Amstel. 1701. fol.) — Ant. Banier La mythologie et les fables de l'antiquité expliqués par l'histoire. Paris 1710 sqq. 8. III. (à la Haye 1713 sqq. II.) 1738—40. 4. III. u. 12. VIII. (übers. von

J. A. Schlegel u. Schröckh. Leipz. 1754—66. 8. V.) — Fr. Creuzer Symbolik u. Mythologie d. alten Völker. Darmstadt 1810—12. 8. IV; 1819—22; 1836—43. (Guigniaut Religions de l'antiquité, ouvrage traduit de l'Allemand de Dr. Fr. Creuzer. Paris 1825 sqq. 8. mit einem Receuil de planches). Joh. H. Voss Mythol. Briefe. Königsb. 1792. 8. II; Stuttg. 1827. 8. III; IV u. V. Leipz. 1834. 8. (a. u. d. T.: Mythol. Forschungen herausg. v. Brzoska). Antisymbolik. Stuttg. 1824—26. 8. II. — F. G. Welcker Anhang zu K. Schwenk Etymol. mythol. Andeutungen. Elberfeld 1823. 8. p. 251—347. u. sonst in einzelnen Aufsätzen u. Werken, z. B. Eine Kretische Kolonie in Theben. Bonn 1824. 8. Aeschylische Trilogie Prometheus. Darmstadt 1824. 8. Nachtrag dazu Frkf. a. M. 1826. 8. — P. F. Stuhr Allgemeine Religionsgeschichte der heidnischen Völker. Berlin 1836 sqq. 8. Bd. I. u. II. — Ed. Jacobi Handwörterbuch d. gr. u. röm. Mythologie. Koburg u. Leipzig 1835. 8. (Neuer Titel 1846.)

K. Schwenk D. Mythol. d. Griechen. Frank. a. M. 1844. 8. — M. W. Heffter Die Rel. d. Gr. Röm. — nach histor. u. philos. Grundsätzen. Brandenburg 1845. 8. (Neue Aufl. 1848.) — K. Eckermann Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythol. d. vorzüglichsten Völker d. Alterthums. Nach d. Anordnung K. O. Müllers. Bd. I. u. II. Halle 1845. 8. (Neuer Titel 1847.)

B. Bildwerke: A. Hirt Bilderbuch für Mythol. Archäol. u. Kunst. 2 Hefte Text u. 2 Hefte Kupfer. Berlin 1805 u. 1816. 4. — A. L. Millin Gallerie mythologique. Paris 1811. 190 Bl. (Deutsch von Tölken. Berlin 1820. 8; 1847). — Fr. Creuzer Abbildungen zur Symb. u. Myth. Darmstadt 1819. fol. (bedeutend vermehrt von Guigniaut II, A.) — O. Müller Denkmäler d. alten Kunst. Göttingen 1832 sqq. fol. bis jetzt 8 Hefte, das letzte von Wieseler. — Ch. Lenormant u. J. de Witte Élite des monuments céramographiques. Matériaux pour l'intelligence des religions et des moeurs de l'antiquité. Paris 1844 sqq. 4.

Prolegomena.

L. Noack. Die Religion in ihrem allgemeinen Wesen u. ihrer mythologischen Entwicklung. Darmstadt 1845. 8.

I. Allgemeiner Theil.

Erstes Kapitel.

Vom Ursprung der Mythologie oder den Elementen der heidnischen Religion.

Chr. Meiners de falsarum religionum origine ac differentia (Act. Soc. Gotting. 1784); Allgem. krit. Gesch. d. Religionen. Hannover 1805 sq. 8. II. Ph. Chr. Reinhard Abrifs einer Gesch. d. Entstehung u. Ausbildung d. relig. Ideen. Jena 1794. 8. — Schleiermacher Ueber d. Religion. Reden an d. Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799. 8. — B. Constant De la religion. Paris 1824. sqq. 8. V. (Deutsch von Petri. Berlin 1824 u. 27. 8. II.) — F. C. Baur Symbolik u. Mythol. oder d. Naturreligion d. Alterthums. Stuttg. 1824 sq. 8. II.

Die Frage nach dem Ursprunge der Mythologie ist wesentlich nicht verschieden von der nach dem Ursprunge der Religion (s. Einleit. I, 1). In den verschiedenen Mythologien haben sich dieselben Empfindungen und Gefühle zu befriedigen gesucht, wie im Christenthume, wenngleich auf andere

Weise. Wir haben demnach hier die beiden Voraussetzungen oder Faktoren der Religion, das Subjekt und Objekt derselben zu betrachten.

1. Das subjektive Element der Religion.

Subjekt der Religion kann nur der Mensch sein. Gott und Thier haben keine Religion. Die Voraussetzung der Religion daher nach Seiten des Subjektes ist das ursprüngliche Wesen des menschlichen Geistes, seine ursprüngliche Stimmung. Es ist als dieselbe zu bezeichnen das Gefühl der Ohnmacht und der Ungenügsamkeit des vereinzelten Daseins. — Was man sonst wohl als den subjektiven Grund der Religion[1]) und somit als die ur-

---

[1]) Reinhard p. XIII sqq.

Subjektiv. Grund.
- a) Grund der Möglichkeit, gleich Erkenntnifsvermögen.
  - α) Fähigkeit oder Nothwendigkeit, wahrgenommene Wirkungen von vorhergegangenen Ursachen abzuleiten und dadurch höhere d. h. mächtigere und vorzüglichere Wesen, als wir selbst sind (oder auch nur Eines dergleichen) zu denken.
  - β) Vernunft als das Vermögen, das Absolute zu denken.
- b) Grund der Wirklichkeit. Liegt in dem mit dem Vermögen verbundenen Triebe oder Bedürfnisse. Dieser Trieb ist:
  - α) ein auf Glückseligkeit gerichteter, sinnlicher;
  - β) ein vernünftiger, auf Sittlichkeit gerichteter.

„Religiöse Ideen entstehen also, oder werden wirklich im Gemüthe des Menschen, wenn
1) der sinnliche Trieb (der in den Trieb nach Erkenntnifs und nach Wohlsein getheilt werden kann) oder
2) der sittliche Trieb fordert, dafs er Ein oder mehrere höhere Wesen
   1) als Ursache der Ereignisse in der Sinnenwelt, oder
   2) als Oberhaupt der moralischen Welt

anerkenne und verehre. Liegt der Grund der Möglichkeit im Verstande [a, α], so wird er mehrere Ursachen oder Götter, liegt er in der Vernunft [a, β], so wird er Eine letzte Ursache anerkennen.“ (p. XV).

sprüngliche Stimmung des menschlichen Geistes gesetzt hat (primitives Gottesbewufstsein, Furcht, Abhängigkeitsgefühl), das Alles ist erst eine Folge jenes von uns als uranfängliche Stimmung des menschlichen Geistes angenommenen Gefühls subjektiver Ohnmacht. Denn diese ist rein subjektives Gefühl mit Reflexivbeziehung auf das Subjekt selbst; während Gottesbewufstsein, Furcht, Abhängigkeitsgefühl schon Beziehung auf ein Anderes, Beziehung auf ein Objekt haben, welches doch für unsre Betrachtung noch gar nicht vorhanden ist. — Es ist freilich wahr, dafs das vollständige Bewufstsein seiner Ohnmacht dem Subjekt erst im Gegensatze zu einem Objekt wird. Aber man sagt hiermit nichts Anderes aus, als dafs unserm Geiste, sobald er keine äufsere Natur sich gegenüber hätte, jegliches Bewufstsein, mithin auch das seiner Ohnmacht fehlen würde; dafs das Subjekt als Subjekt gesetzt, schon ein Objekt, zu dem es Subjekt ist, voraussetze. Darum handelt es sich indefs hier gar nicht; vielmehr nur darum, welche Regung des Subjekts den subjektivsten Charakter habe, vom Objekt am unabhängigsten sei. Und da ist es denn eben keine Frage, dafs dies das Gefühl der Ohnmacht ist. Denn

1. der Begriff eines primitiven Gottesbewufstseins[2]) ist ein hypothetischer, erst durch das Christenthum gegebener[3]), den in dieser Weise weder die Philosophie noch das Heidenthum[4]) kennt, und den die Wissenschaft der heidnischen Religion daher um so mehr bei Seite lassen

---

[2]) J. H. A. Ebrard, De cognitione Dei innata. Erlang. 1841.

[3]) Clem. Alex. Str. V. p. 612. Tertull. adv. Marc. I, 10. testim. anim. 1. Apol. cp. 17. Arnob. I, 33. Joh. Damasc. Exp. fid. I, 3: ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν φυσικῶς ἡμῖν ἐγκατέσπαρται.

[4]) Cic. N. D. I, 16. 17; II, 4. 5. Tusc. I, 15. Seneca Epp. 117 de benef. IV, 6—8. Jamblich. de myst. I, 3. Συνυπάρχει ἡμῶν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἡ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις, κρίσεώς τε πάσης ἐστὶ κρείττων καὶ προαιρέσεως, λόγου τε καὶ ἀποδείξεως προυπάρχει.

mufs, als er, genau analysiert, nur als das über sich hinausgegangene Gefühl der Ohnmacht erscheint. Soll aber das „primitive Gottesbewufstsein" die Möglichkeit eines Verhältnisses zur Gottheit überhaupt, d. h. die Möglichkeit zur Religion bezeichnen, so ist eben nichts damit gesagt.

2. Die Furcht als den subjektiven Faktor der Religion zu setzen, ist einseitig[5]), da die Liebe[6]), die Bewunderung und andere positive Empfindungen ebensogut zur Entstehung der Götter mitgewirkt haben, und dem Menschen ebenso früh zum Bewufstsein kommen als die Furcht[7]). Ueberdies kann die Furcht schon um deswillen nicht als letzte Quelle der Religion angenommen werden, weil sie erst eine Folge der Ohnmacht ist. Ich fühle mich nicht ohnmächtig, weil ich mich fürchte, sondern umgekehrt: weil ich mich ohnmächtig fühle, fürchte ich mich; ebensogut als ich erst liebe, weil ich mir selbst nicht genug bin[8]).

3. Das Abhängigkeitsgefühl liegt noch ferner ab als Furcht und Gottesbewufstsein. Denn zu demselben gelangt der Mensch erst, nachdem er im Kontakt mit einem Objekt nicht blos seiner Inferiorität, seiner geringern Macht sich bewufst geworden ist, sondern auch erfahren hat, dafs dieses Objekt in direkter Beziehung zu ihm steht und andauernde Wirkung auf ihn ausübt. Um ein Beispiel zu gebrauchen: Die dunkle, schwarze Gewitterwolke kann in dem

---

[5]) Stat. Theb. III, 661: Primus in orbe deos fecit timor.

[6]) Cic. N. D. II, 5.

[7]) Daher denn einseitig auch Prodikos Recht hatte, wenn er sagte, dafs die Alten Sonne, Mond, Flüsse, Quellen, Triften und überhaupt, was unsrem Leben nütze, wegen der daraus fliefsenden Wohlthat, für Götter gehalten hätten, und dafs darum das Brod als Demeter, der Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephaistos verehrt worden sei und so jedes Wohlthätige. Cic. N. D. I, 42. Sext. Empir. I, 18, 52. Welcker, Kl. Schr. II, 520 sqq.

[8]) Vgl. Schleiermacher's Reden über die Religion. p. 109 sq. ed. IV.

Menschen das Gefühl der Furcht erregen; zieht sie vorüber, so ist in dem Menschen eben nur die Furcht rege geworden. Soll das Abhängigkeitsgefühl in ihm lebendig werden, so ist erforderlich, dafs die Wolke donnere, blitze, der Blitz neben dem Menschen niederfahre u. s. w. Mit andern Worten: zur Erregung des Abhängigkeitsgefühls ist eine weit gröfsere Thätigkeit des Objektes und eine weit positivere Beziehung desselben zum Subjekt erforderlich als bei der Furcht. Das Abhängigkeitsgefühl ist weit weniger subjektiv als die Furcht, und kann daher noch weit weniger als diese als das ursprünglichste, d. h. subjektivste Gefühl des Subjektes gelten.

Alle drei aber — Gottesbewufstsein, Furcht, Abhängigkeitsgefühl — postulieren weit mehr ein Objekt als die Ohnmacht; ja sie qualificieren gewissermafsen schon das Objekt, indem sie es als ein in direkter Beziehung und Wirkung zum Subjekt stehendes auffassen. Im Gegensatze dazu ist die Ohnmacht als dasjenige Gefühl zu bezeichnen, welches von allen den subjektivsten Charakter hat und von dem Objekt noch gar keine Qualitätsbeziehung auf sich prädiciert. Denn als Objekt zum Subjekt Ohnmacht ist es zunächst blos Macht, Macht an sich, noch nicht Macht aufser sich, d. h. noch nicht Macht mit Absicht auf das Subjekt. — Ja, wir können noch weiter gehen und sagen: das Gefühl der Ohnmacht erheischt gar nicht einmal ein Objekt; es ist nicht durch ein Anderes erregt, sondern durch das Subjekt selbst; es hat seinen Grund in der Qualität des Subjektes qua Wesen an und für sich. Das Gefühl des Mangels an Kraft kann durch ein mächtigeres Objekt zum Bewufstsein gebracht sein, aber es kann auch unmittelbar sein, hervorgerufen durch die Unentwickeltheit des Subjektes.

Denn das Gefühl der Ohnmacht ist zwar die erste Regung des Bewufstseins, aber es hat wiederum seinen

Grund im Unbewufsten. Wir haben nämlich den Menschen gleich anfangs als zwar mit den Anlagen und Fähigkeiten zu Allem, was er später in seiner geschichtlichen Entwikkelung aus sich entfaltet, potentia als Alles, aber actu als Nichts zu denken. Von allen seinen in ihm schlummernden Möglichkeiten ist noch keine einzige zu Leben und Selbstständigkeit erwacht; er ist noch ganz unentwickelt. Somit kann denn auch die erste Regung seines Bewufstseins keine andere gewesen sein, als eben das Gefühl dieser seiner Unentwickeltheit, das Gefühl seiner Ohnmacht. Denn das ist eben das besondere der unentfalteten Kraft, dafs sie grade so das Gefühl der Ohnmacht erweckt, wie andrerseits entfaltete Kraft Selbstbewufstsein, Selbstvertrauen giebt.

In dem Bisherigen haben wir nun gesehen sowohl, dafs das Gefühl der Ohnmacht das allererste im Menschen sei, als auch dafs es seinen Grund nur allein im Subjekt selbst habe, nicht in einem Anderen aufser ihm, nicht in einem Objekt. Dieses Gefühl kann daher auch nur die letzte Voraussetzung der Religion, nach Seiten des Subjekts hin, sein. Religiös ist dieses Gefühl noch keineswegs, sondern blos — wie ich festzuhalten bitte — die subjektive Voraussetzung der Religion. Gehen wir jetzt weiter und untersuchen, wie von diesem subjektiven Grunde aus zu dem objektiven Grunde der Religion gelangt und aus dem Zusammenwirken beider die Religion selbst wirklich werde.

Das Gefühl der Ohnmacht ist — wie aus dem eben bemerkten hinlänglich erhellen wird — ein negatives. Es ist das Gefühl des Nichtseins; folglich nur etwas Accidentelles, nichts Substantielles. Es ist ein Verschwindendes. Das Gefühl des Nichtseins ist aber für den Menschen als ein unwesentliches, zugleich ein drückendes. Er sucht sich dessen zu entledigen und hat die Sehnsucht nach Erlösung aus seiner Unvollkommenheit unmittelbar mit seinem Dasein

selbst. Dieses Verlangen der Befreiung von seiner Ohnmacht, oder, was dasselbe ist, das Verlangen nach Macht, kann der Mensch nun auf zwiefache Weise stillen: **Einmal**, indem er sich selbst stark, mächtig, die in ihm ruhenden Möglichkeiten zu Wirklichkeiten macht und sich so das Bewufstsein der Macht, Selbstbewufstsein verschafft; **zweitens**, indem er, da es ihm an eigener Kraft gebricht, sich nach einer andern, aufser ihm seienden, umsieht und diese sich zu eigen zu machen strebt.

Was das Erstere betrifft, so ist die Entwickelung der Kräfte des Einzelnen die That seines Lebens, die Entwikkelung der Kräfte der Menschheit die That der Weltgeschichte. Wie sehr aber immer diese Entwickelung gelingen und fortschreiten mag, nie wird sie, namentlich nicht die des Einzelnen, dahin gebracht werden können, dafs sie einerseits in sich vollendet, andrerseits selbstbewufst genug wäre, um dies Selbstbewufstsein keiner andern Macht gegenüber zu verlieren. Um wie viel mehr mufs dies der Fall sein zu Anfange, wo die Entwickelung überhaupt erst beginnt. Da darf der Mensch nicht hoffen, durch sich selbst zu einer Macht zu gelangen, wovon das Bewufstsein ihn stets gleich sehr erfüllte. Er kann nicht mit einem Sprunge seine ganze Entwickelung vollenden. Und selbst, wenn er sie vollendet hätte, er wird sich immer vielen andern Mächten gegenüber als ein schwächerer und schwacher empfinden und deshalb als ohnmächtig. Er kann nicht allmächtig, nicht allwissend, nicht körperlich unsterblich sein; und so lange und weil er dies nicht ist und durch sich nicht sein kann, wird er des Gefühls seiner Ohnmacht durch sich nie vollständig ledig werden, vielmehr sich nach einer aufser ihm seienden **Macht** umsehen, durch Verbindung mit welcher er den Mangel der eigenen auszugleichen hoffen darf.

Wir haben das Gefühl der Ohnmacht als die subjektive Voraussetzung der Religion betrachtet. Daraus folgt, dafs mit dem Gefühl der Ohnmacht zugleich die Religion wegfällt, dafs das Schwinden der Religion mit dem Schwinden jenes Gefühls zusammenhängt; andrerseits folgt daraus dafs, wenn die Ohnmächtigkeit und Beschränktheit menschlicher Natur durch keine noch so potenzierte Entwickelung ganz aufzuheben ist, auch unentäufserlich in dem Menschen die Religion vorausgesetzt ist. Hierüber habe ich mich schon vorhin ausgesprochen. Was aber den Zusammenhang zwischen dem Schwinden der Ohnmacht und dem Schwinden der Religion betrifft, so haben wir Beispiele dafür genug in unserer Zeit, wo Viele im Gefühle der eigenen Kraft und ihrer Ueberlegenheit über Andere ein Selbstvertrauen gewonnen haben, welches sie consequent der Religion abgewendet und entfremdet hat. Aus der strotzenden Fülle subjektiver Thatkraft und der Ueberschätzung der eigenen oder der durch Association mit andern gewonnenen Macht sind dergleichen Erscheinungen ebenso erklärlich als der umgekehrte Fall, dafs schwächliche Charaktere und ein grofser Theil des sogenannten schwachen Geschlechts übermäfsig religiös sind bis zur Superstition. Auch das Heidenthum liefert dieselben Erscheinungen (Aias, Polyphem) *). Daher gottlose, freche, böse Figuren in der Mythologie und Sage riesenhaft an Gröfse und Kraft dargestellt zu werden pflegen (Polyphem, Hagen, Riesen der Kindermärchen). Dies ist eine für das Verständnifs von Mythen und Sagen nicht unwichtige Bemerkung.

Ich knüpfe wieder an an den Satz, dafs der Mensch durch sich selbst sich des Gefühls der Ohnmacht nicht entäufsern kann, sondern seinem innersten Wesen nach ange-

*) Grimm D. M. p. 358. not.

wiesen ist sich an Ein, alles Das, was er nicht ist und nicht hat, seiendes und habendes Objekt anzulehnen, mit diesem sich zu verbinden[10]). Gilt dies für die ganze Menschheit im Allgemeinen und überhaupt, um wie viel mehr für die ersten Menschen, die noch ganz unentwickelt waren und daher das Gefühl ihrer Schwäche besonders lebhaft haben mufsten. Ihnen blieb nichts anderes übrig als sich an ein Objekt anzuschliefsen, das entweder ihre Schwäche schonte oder durch Unterstützung aufhob. Indem sie der Unmöglichkeit inne waren, mit dem Mafse ihrer eignen Kraft sich von jeder objektiven Macht zu emancipieren, sich ihr aequivalent gegenüberzustellen, fühlten sie sich auch unmittelbar gedrungen, in ein Verhältnifs zu dieser objektiven Macht zu treten. Natürlich konnte dies keine andere objektive Macht sein, als eine solche, deren Uebermächtigkeit sie empfanden, in deren Bereich sie sich fühlten, deren Wirken auf sie von ihnen wahrgenommen wurde. So entwickelte sich in der Brust des Menschen das Gefühl seiner Abhängigkeit von allgemeinern und höhern Mächten des Lebens, welches Gefühl sich individualisiert als Furcht und Liebe. Diese beiden Empfindungen sind es, welche das Gemüth des Menschen religiös bewegen, aus denen subjektiv die Religion, die Vorstellung von der Gottheit entsprang, einer Gottheit, „vor der entweder in Furcht das Gemüth erbebt, oder der es in Liebe sich zuneigt." — Hier erst können wir von Abhängigkeitsgefühl, von Furcht und Liebe reden.

Wir sind nunmehr vom Subjekt aus zum Objekt gelangt. Betrachten wir dies näher.

---

[10]) Vgl. L. Feuerbach Werke I, 440 sq. (No. 29 und 30.)

2. Das objektive Element der Religion.

Durch das eben bezeichnete Wesen des religiösen Subjekts war schon das Wesen des religiösen Objekts im Allgemeinen bestimmt. Dies nemlich konnte in nichts Anderes gesetzt werden, als in das Gegentheil der Ohnmacht: **die Macht.**

Der Begriff der Macht ist kein absoluter. Es ist deshalb auch nicht nöthig, dafs das religiöse Objekt eine absolute Macht sei, sondern nur eine relative, eine Macht, die das Subjekt überragt, die der Mensch als über ihm stehend, ihn bedingend erkennt und die in ihm das Bedürfnifs erregt, sich an sie anzulehnen. Daher haben auch Götter, die nicht allmächtig waren, natürlich aber immer mächtiger als der Mensch, entweder wirklich oder geglaubt, dem religiösen Gemüthe der Heiden genug thun können. Es fragt sich nur, welche Macht der Mensch als eine solche über ihm stehende, ihn bedingende wahrnimmt und anerkennt.[11])

---

[11]) **Alles was Eindruck macht, merkwürdig ist etc. wird Gottheit oder mit ihr in Verbindung gebracht.**

1. So weihten die Birmanen ein Kriegsboot der Gottheit, weil es in einer fast unglaublich kurzen Zeit ihnen eine wichtige Nachricht überbrachte, durch welche die Nation gerettet ward, **Marryat**, Olla podrida, aus dem Englischen. Braunschweig 1841. Thl. I, 159 (Werke Bd. LII.)

2. Die Apolloniaten, als sie von den Epidamniern Hülfe erbeten hatten, und auf den an ihren Mauern vorüberfliefsenden Aias gewiesen waren, nahmen dies an, gaben dem Flusse die Spitze der Schlachtreihe und siegten. Von da ab sollen sie ihn göttlich verehrt und stets in ihren Schlachten obenan gestellt haben. Valer. Max. I, 5 zu Ende.

3. „Ueberall, wo Bewegung ist, sieht der Mensch auch Leben. Der rollende Stein scheint ihm entweder ihn zu fliehen, oder ihn zu verfolgen; der tosende Strom stürzt sich auf ihn; irgend ein erzürnter Gott wohnt in dem schäumenden Wasserfalle; der heulende Wind ist der Ausdruck des Leidens oder der Drohung; der Wiederhall des Felsens prophezeit oder giebt Antwort, und wenn der Europäer dem

a. Die Macht der Natur.

W. v. Göthe, der Mensch und die elementarische Natur. Stuttgart 1845. 8.

Die erste objektive Macht, welche in dieser Beziehung dem Menschen zum Bewufstsein kommt, ist die Macht des Naturlebens, die in der Natur wirksame und sich bethätigende Kraft, wie sie als solche dem Menschen unmittelbar sich darbietet. Die Lebendigkeit des Eindruckes dieser Naturmacht auf das Gemüth der ersten Menschen dürfen wir nicht nach dem Eindrucke beurtheilen, den wir von ihr empfangen. Wir sind durch einen, Jahrtausende lang wider die Natur geführten, Kampf dieser entfremdet und es ist uns schwer, ja wohl geradezu unmöglich, mit unserm Geist an sie so rücksichtslos uns hinzugeben, um die unendliche Fülle von Kräften, welche sie in sich trägt und die in ihr wirken, in ungetrübter Lebhaftigkeit zu empfinden. Darum werden wir auch nie ganz im Stande sein, uns von dem Zustande eine vollkommene Vorstellung zu machen, in welchem die ersten Menschen der Natur gegenüber sich befanden. Wenn wir in die Natur treten, so vernehmen wir viele Richtungen derselben gar nicht mehr. Und nicht etwa blos solche, welche ein sehr empfindliches Gefühl voraussetzen. Wir sehen die Wolken an, die der Wind jagt, freuen uns vielleicht an der Bewegung und den verschiedenen Gestaltungen, prophezeien baldigen Regen und damit gut; wir behagen uns in der Sonne, uns wird wohl in ihrem Scheine, wir lieben sie — aber damit ist es

---

Wilden die Magnetnadel zeigt, so erblickt dieser darin ein seinem Vaterlande entführtes Wesen, das sich begierig und ängstlich nach ersehnten Gegenden kehrt." B. Constant, la Religion. Liv. II, Ch. 2.

„Wie der Wilde überall da, wo Bewegung ist, Leben voraussetzt, ebenso setzt er überall, wo Leben ist, eine ihn betreffende Wirkung und Absicht voraus." ibid.

auch gut. Weitere, tiefere, nachhaltige Empfindungen haben wir nicht von Wolke und Sonne; wir erbeben nicht mehr bei ihrem Anblicke, uns durchzittert nicht mehr mit staunender, heiliger Ehrfurcht das Jagen der Wolken und der Sonnenschein. Was Uhland in seinem „Frühlingslied des Recensenten" von Einigen in Bezug auf den Frühling sagt, das kann in Bezug auf viele andere Richtungen des Naturlebens von uns allen gelten. Die Natur mit einem Musikstücke vergleichend könnte man sagen, daſs, wie nicht jedes Ohr so fein hört, um in dem Zusammenklange einer Menge von Tönen jeden einzelnen oder den Wohlklang jeder harmonischen Tonkombination wahrzunehmen, so auch unser Gefühl, durch mancherlei Ursachen in seiner ursprünglichen Empfindsamkeit beeinträchtigt, nicht mehr im Stande ist, manche Naturtöne zu empfinden, manche Harmonien der Natur in uns wiederklingen zu lassen. So kann von uns in gewisser Weise gelten, was Pythagoras sagte. Indem ihn die Ordnung und Gesetzmäſsigkeit des Weltgebäudes auf den Gedanken brachte, das harmonische Ineinanderwirken der einzelnen Theile erzeuge eine Sphärenmusik, erklärte er den Umstand, daſs wir nichts davon hören, aus dem allmähligen Abstumpfen unsers Ohrs dafür. Auf unser Verhältniſs zur Natur läſst sich dies mit mehr Grund anwenden. Denn hier wissen wir wenigstens, daſs bei entsprechender Disposition unseres Geistes derselbe Wirkungen von der Natur erfährt, für die er zu andern Zeiten unzugänglich war. Wir sind nur nicht immer und nicht durch uns selbst so disponiert. Unsere Dichter müssen uns diese Naturgefühle oft erst vermitteln oder besondere Umstände uns dafür empfänglich machen.

Nicht so war es bei den ersten Menschen. Diese mit ihren unabgestumpften Sinnen hatten keines Vermittlers nöthig, sie empfanden die Natur unmittelbar und nach ihrem

ganzen Inhalte. Gleichsam noch wie durch eine Nabelschnur auf das Innigste mit der Natur verknüpft, noch in unmittelbarer Kindeseinheit mit ihr, bedurften die ersten Menschen noch nicht eines Strebens, einer sie disponierenden Thätigkeit, um das Leben des Universums auf ihre frischen Sinne wirken zu lassen. Unbewufst nahmen sie. es ganz und tief in sich auf.

Denken wir uns den ersten Menschen ohne alle Voraussetzung, so wie er aus der Hand der Schöpfung hervorging, in die Welt gestellt. Alles ist ihm noch fremd und unbekannt und wird daher, wie alles Neue, den lebhaftèsten Eindruck auf ihn machen. Sind uns doch die Bilder unsrer Jugend grade deshalb so lebhaft, weil sie sich damals, als etwas Neues und Ungewohntes, mit grofsem Gewichte unserem Geiste einprägten. In wie viel höherem Grade mufste dies bei den ersten Menschen der Fall sein in Bezug auf die Eindrücke der Natur. Zum ersten und mit einem Male drangen sie in ihrem ganzen Reichthum auf ihn ein. Die Sonne lacht ihn an und die blumige Flur; ihn stimmen ernst das weite Meer, die Höhen und die Tiefen; Donner, Blitz, Sturm erschrecken ihn; die Wolken, leicht und duftig und an Gestalt und Farbe so mannigfach, die die Luft durchschiffen und Regen, Schnee und Hagel zur Erde senden, tragen seine Phantasie hinauf und über die Berge; der Vögel Gesang und fröhliche Geschäftigkeit stimmt ihn heiter; das Wasser quillt und rinnt und flüstert; der Wind rauscht geheimnifsvoll in den Blättern der Bäume; und über Allem wölbt sich in ewiger Ruhe und Klarheit der unendliche Aether. Alles dieses drang gleichzeitig auf den ersten Menschen ein, und die Wirkung davon mufste um so mächtiger sein, als er jeden einzelnen Eindruck ganz und auf das lebhafteste empfand, weil er noch an keinen derselben gewöhnt, gegen keinen abgeschlossen und verhärtet war. —

Wenn wir nach längerer Krankheit, während welcher wir von den Eindrücken unserer Lebensverhältnisse etwas befreit zu sein pflegen, die Natur uns etwas Ungewohntes, Neues, unser Gefühl reizbarer geworden ist, zum ersten Male wieder in die frische warme Frühlingsnatur hinaustreten und jener dionysische Hauch, der sie durchzieht und durchweht, unser Herz berührt: dann empfinden wir wohl ein Gefühl, welches dem ähnlich sein mag, das einst die Brust der ersten Menschen mufs bewegt haben. Tausend widerstrebende Empfindungen, durch die Natur hervorgerufen, stürmten auf sie ein und machten, dafs sie sich inmitten aller dieser Fülle von Kraft und Leben ohnmächtig fühlten, dafs sie von dem Uebermaafse sie übermannender Gefühle erdrückt wurden und niedersanken vor der Gröfse, Pracht und Herrlichkeit, die sie umgab. Hier, in diesem Kontakt von Subjekt und Objekt, ist Religion wirklich geworden [12]).

---

[12]) Vgl. Aristoteles bei Cicero. N. D. II, 37. „Wenn es Menschen gäbe, die stets unter der Erde gewohnt hätten in schönen und glänzenden, mit Statuen und Gemälden und allen übrigen, zu einem glücklichen Leben erforderlichen, Dingen geschmückten Wohnungen, sie wären aber niemals über die Erde gekommen, sondern hätten nur durch das Gerücht und vom Hörensagen erfahren, dafs es eine göttliche Wesenheit und Macht gäbe; wenn dann diese Menschen einmal durch die geöffneten Erdspalten aus ihren verborgenen Sitzen an die Orte kämen, welche wir bewohnen; wenn sie urplötzlich Erde und Meer und Himmel gesehen, die Gröfse der Wolken und der Winde Kraft erkannt, die Sonne erblickt und ihre Gröfse, Schönheit und Wirkung, wie sie den Tag mache durch ihr über den ganzen Himmel ergossenes Licht, erkannt; wenn sie ferner, sobald die Nacht die Erde bedeckt, den ganzen Himmel mit Sternen gezeichnet und geschmückt, den Wechsel des wachsenden und abnehmenden Mondlichtes, den Aufgang und Untergang aller Gestirne und ihren für alle Ewigkeit geordneten, unveränderlichen Lauf wahrgenommen hätten: wenn sie dies alles gesehen, wahrhaftig, sie würden überzeugt sein, dafs es Götter gäbe, und dafs alle diese Herrlichkeiten Werke der Götter seien." — Vgl. Sext. Emp. adv. Phys. Lb. IX, 22. p. 554 Fabr.

So nahmen also die ersten Menschen in der Natur eine auf sie wirkende und ihnen unendlich überlegene Macht wahr, den Naturgeist, welcher, wie er einerseits dem Menschen das Gefühl seiner Ohnmacht recht lebendig zum Bewuſstsein brachte, doch andrerseits auch grade wieder geeignet war, es aufzuheben. Nemlich im Allgemeinen inwiefern er Macht war; im Besonderen inwiefern er eine Macht war, deren enge, unmittelbare und wohlthätige Beziehung auf ihn der Mensch erkannte. Darum zog denn auch diese Naturmacht, dieser Naturgeist, den Menschen an sich und der Mensch ergab sich ihm, weil jene objektive Macht der Natur ihm das Bedürfniſs, die Unruhe seines bangenden, sich ohnmächtig fühlenden Herzens stillte [13]).

Man muſs dieses intensive Naturgefühl, woraus dem Menschen die Religion erwuchs, nicht verwechseln mit jenem andern, welches in der Sentimentalität und falschen Romantik zu Tage kommt. Dieses letztere ist krankhaft, aus Ueberreizung oder verkehrten Zuständen der menschlichen Gesellschaft hervorgegangen, zufällige Eigenschaft schwächlicher Seelen, partikulär, vorübergehend; jenes ist gesund, frisch, lebendig, thatkräftig, klar in sich, allgemein, ewig, weil es auf dem wesenhaften Verhältniſs des menschlichen Geistes zur Natur beruht. Es ist das Produkt unverdorbener, einfacher, durch keine verschränkende Einflüsse der Kultur beeinträchtigter Gemüther. Jenes ist Empfindsamkeit, dieses Empfindung. Und zwar eine Empfindung der tiefsten und umfassendsten Art. Man kann sagen, sie ist Empfindung schlechthin, weil sie alles empfindet und mit gleicher

---

[13]) „Est enim animorum ingeniorumque naturale quoddam pabulum consideratio contemplatioque naturae. Erigimur, elatiores fieri videmur, humana despicimus, cogitantesque supera atque coelestia haec nostra, ut exigua et minima, contemnimus." Cic. Acad. II, 41.

Lebendigkeit jede Regung der Natur in sich aufnimmt. Sie war das Eigenthum jener ersten Menschen, weil diese noch gegen nichts gleichgültig und abgestumpft sein konnten, die Natur in allen ihren Richtungen, ganz und als Ganzes, als eine, allgemeine Macht empfinden mufsten. Alles was das Auge schaute oder das Ohr berührte und der Sinn erfafste, tönte in der Seele wieder und so vielseitig und so stark, dafs es in derselben nur ein chaotisches Ineinanderwogen von Empfindungen gegeben haben kann, die alle von dem Naturgeist erzeugt waren. Ist nun diese Beziehung zwischen Subjekt und Objekt Religion, so kann diese Religion der ersten Menschen nur als ein primitiver Pantheismus bezeichnet werden, in welchem der Naturgeist noch nicht nach seinen einzelnen Richtungen, sondern eben nur als ein Ganzes, Allgemeines, in seiner Totalität erfafst und gefühlt wurde. Dieser primitive Pantheismus ist die Urreligion, aber nicht die erste Form der Religion. Er geht allen bestimmten Religionsformen voran und liegt allen zum Grunde. Er ist die Voraussetzung aller Form, formlos. Und wie sich aus dem Chaos, nach griechischer Vorstellung, alle Formen des Daseins entwickelt haben, so aus diesem primitiven Pantheismus alle Religionsformen.

Jene Universalität der Empfindung in den ersten Menschen läfst uns den Zustand derselben als einen besonders herrlichen erscheinen. Denn herrlich und beglückend mufs es sein und ist es, mit noch nicht beeinträchtigter und geschmälerter Empfindungsfähigkeit nicht blos den ganzen Reiz der Natur, sondern auch des Menschenlebens zu geniefsen. Diese geistige Universalität jener ersten Zeit hat in den nachkommenden Geschlechtern, welche immer mehr an Empfindung zusammenschrumpften, jenen schönen Mythos von dem paradiesischen Leben erzeugt, welches die ersten

Menschen sollten gelebt haben[14]). Ein Paradies, ein goldenes Zeitalter steht jedem Volke zu Anfange seines Daseins, und jeder von uns blickt auf seine Jugend mit so viel Liebe und Sehnsucht, weil er fühlt und weifs, wieviel er an Empfindungsfähigkeit und Weichheit des Gemüths eingebüfst habe. Keine Erzählung im ganzen Alten Testament ist psychologisch wahrer als die von den ersten Menschen, ihrer Unschuld, dem Paradiese und dem Falle. —

Ich sagte, dafs der Naturgeist die erste objektive Macht sei, welche dem Menschen zum Bewufstsein komme und dafs der Einflufs dieses Naturgeistes bei den ersten Menschen ein überwältigender gewesen sein müsse; ich bemerkte, dafs mit der hierdurch bewirkten Hingebung und Ergebung des ohnmächtigen Subjektes an das mächtige Objekt Religion wirklich geworden, ja dafs diese Hingebung selbst Religion sei; ich machte endlich noch darauf aufmerksam, dafs, wegen der noch durch nichts geschmälerten Vollkommenheit des Empfindungsvermögens in den ersten Menschen, die Natur in allen ihren Richtungen, als Ganzes, als Totalität empfunden, und deshalb die Urreligion als ein primitiver Pantheismus zu bezeichnen sei. Es fragt sich nunmehr, ob die ersten Menschen aufser der Natur noch ein anderes Objekt sich gegenüber haben konnten, durch das sie gleich oder ähnlich bewegt und ergriffen worden wären? Und ob es demnach aufser jener Urreligion noch eine andere geben

---

[14]) Indem ihnen die Natur Gott war und sie mit dieser eng verbunden lebten, lebten die ersten Menschen in inniger Gemeinschaft mit der Gottheit, den Göttern. Da der Gang der menschlichen Entwickelung in immer gröfserer Loslösung von der Natur besteht, so fafst das heidnisch-religiöse Gemüth dies als eine Loslösung von der Gottheit, als eine immer gröfsere Entfremdung von ihr, als eine Verschlechterung der Gesinnung auf. Dies ist in der Sage vom Prometheus ausgedrückt und von dem goldenen Zeitalter. (Data bei Bergk. Reliq. com. att. antq. p. 188 sqq.)

könne, von jener verschieden, mindestens aber in der Urreligion aufser dem natürlichen noch ein anderes Element?

b. Die Macht des Menschen.

Da es im Bereiche der Natur aufser der sinnlichen äufsern Natur nur Ein davon Unterschiedenes giebt, den menschlichen Geist, so ist jene eben gestellte Frage gleich mit der: ob der Mensch seinem geistigen Sein nach sich selbst ein solches Objekt könne gewesen sein, wie er es als ohnmächtiges Subjekt erheischt? Diese Frage ist unzweifelhaft mit Ja zu beantworten.

Es läfst sich kein erster Mensch denken, sondern nur erste Menschen. Mensch ist der Mensch nur in Verbindung mit andern. Der Mann würde die Menschheit nur einseitig, nur zur Hälfte darstellen, ebenso die Frau, daher mindestens aber auch nothwendig neben dem Manne noch das Weib zu denken ist und damit weiter die Familie. Die Mosaische Urkunde[15]) drückt dies sehr schön mit den Worten aus: „Nachdem Gott die Welt und Adam geschaffen, sprach er alsbald: Es ist nicht gut, dafs der Mensch allein sei; ich will ihm eine Gehülfin machen, die um ihn sei." Hieher gehört auch der Ausspruch des Aristoteles, dafs der Mensch ein ζῶον πολιτικόν sei, und dafs der, welcher in strenger Abgeschiedenheit von Andern lebte, entweder ein Gott oder ein reifsendes Thier sein müsse. Wie der Mensch durch seine subjektive Ohnmacht und die Ungenügsamkeit seines vereinzelten Daseins im letzten Ende an die Verbindung mit der objektiven Macht gewiesen ist, so aus demselben Grunde zunächst an die Association und Verbindung mit seines Gleichen.

Wenn wir also von Anfang an den Menschen neben

---

[15]) I, 2, 18.

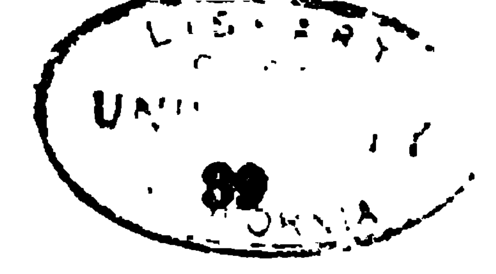
dem Menschen und im Familienverbande sehen, so fragt sich eben, ob hieraus nicht Seelenbewegungen für ihn hervorgehen, welche er als nicht von dem Naturgeist erzeugte, auf ihn unmittelbar zurückzuführende, sondern als davon verschiedene, aber gleichwohl gewaltige und von einer überlegenen Macht herstammende erkennt; mit einem Wort, ob nicht, er selbst sich als Objekt gesetst, aus dem Verhältnisse des Menschen zum Menschen Seelenbewegungen resultieren, welche in ähnlicher Weise, wie die aus der Natur entsprungenen, ihn ergreifen und die Vorstellung von einer höhern Macht in ihm hervorrufen? Und daran ist, wie gesagt, nicht zu zweifeln.

Sobald nemlich, nach dem bisher Auseinandergesetzten, religiöse Empfindung oder Religion entsteht aus demjenigen Verhältnisse des Subjekts zum Objekt, in welchem dieses die Ohnmacht jenes theilweise oder vollständig aufhebt, so müssen religiöse Empfindungen auch aus dem Verhältnisse des Menschen zum Menschen hervorgehen, im Falle auch durch dieses Verhältnifs eine theilweise, mehr oder minder vollständige Aufhebung der Ohnmacht bewirkt wird. Dafs dies nun wirklich statt habe, liegt auf der Hand. Ich will hierbei nicht grade an ein Wort Luther's erinnern, welcher sagte, dafs uns Jemand, der uns im Dunkeln oder in der Verirrung und Einsamkeit begegne, lieber sei und mehr beruhige als das innigste Gebet[16]); auch nicht daran, dafs selbst schwache Leute grofsen Muth und grofses Selbstvertrauen gewinnen, wenn sie in Masse zusammen sind, wobei eben wiederum ihre Vereinigung mit andern das Gefühl der Ohnmacht ihnen nimmt[17]). Wohl aber sind hier eine Menge

---

[16]) — - - — „Dem Menschen ist
Ein Mensch noch immer lieber als ein Engel."
Lessing, Nathan I, 1 gegen Ende.

[17]) Vgl. Luther bei Feuerbach I, 334, 335, 336, 337.



anderer Verhältnisse des menschlichen Lebens zu beachten, in denen und durch die dasselbe stattfindet. Lassen Sie uns zunächst an das einfachste aller Verhältnisse denken, an die Liebe des einen Menschen zum andern[18]). Jene geistige Macht, welche zwei Menschen auf das innigste mit einander verband, zu einander trieb, an einander fesselte, das auf beiden Seiten gleich stark war und daher nicht aus der Qualität des Individuums hergeleitet werden zu können schien, um so weniger, als man doch in dem Andern immer nur seines Gleichen sah — diese geistige Macht, welche auf das intensivste die Herzen bewegte und hielt, mufste nothwendig als eine Uebermacht erscheinen, als Wirkung und Wohlthat eines höheren Geistes. Und zwar eines Geistes, weil im Bereiche der Natur sich nichts fand, wovon man jene grofse Seelenbewegung hätte herleiten können[19]). — Oder betrachten wir ein anderes Verhältnifs. Der Eine zeichnet sich vor den Andern aus durch Muth, Klugheit, oder durch Verblendung, selbst Wahnsinn, überall nahm man Eigenschaften wahr, die sich markierten; man bemerkte ihr Vorhandensein, erkannte sie als etwas Andern Fehlendes an und konnte sich doch nicht Rechenschaft darüber geben,

[18]) „Mein Abgott, mein Engel, meine Göttin"!!

[19]) Da nun die Minne das vollbrachte
und mich zum Ueberwund'nen machte,
so treibt sie Pflicht und Recht dazu,
dafs sie der Zweien eines thu;
sie mir in Liebe zuzuwenden,
sonst mache sie mein Lieben enden:
denn anders wäre ich verloren.
Dafs ich zur Freundin hab' erkoren
die Feindin, die mich hafst so sehr,
kommt nicht von meinem Sinne her:
Da ist allein die Minne Schuld.
Hartmann v. d. Aue Iwein 1647 sqq.
(Fr. Koch, d. Ritterbuch Bd. I. Halle 1848. 12. p. 58.)

woher sie entstanden. So kam man ganz einfach dazu, sie als Gabe oder Schickung einer geistigen Macht anzusehen, die vorzugsweise im Besitze derselben wäre. — Alle solche Verhältnisse, die im Menschenleben und durch dasselbe zur Erscheinung kommen, nenne ich ethische, mit prägnanter Bedeutung dieses Wortes, nicht als identisch mit „sittlich." Und alle diese Verhältnisse bewegen mehr oder minder das Gemüth der Menschen und mufsten deshalb auch konsequent von einer Ursache abgeleitet werden, die, weil sie in der äufsern Natur nicht zu entdecken war und nicht mit dem Träger identificiert wurde[20]), als geistige Persönlichkeit gedacht wurde und wiederum als eine mächtige, weil sie, wenn sie nicht mächtig, nicht mächtiger als der Mensch gewesen wäre, diesen ja nicht hätte bewegen können. — Aus den verschiedenen, durch die Einwirkung des Menschen auf den Menschen erzeugten, Seelenbewegungen aber tritt besonders eine hervor, die gewaltigste von allen —, die gewaltigste, weil keine so wie sie dem Menschen das Bewufstsein seiner Ohnmacht aufdringt, ja vor Augen führt. Diese Macht, der keine andere in dem ganzen Bereiche der Natur gleichkommt, der zu entrinnen dem Menschen all' und jedes Mittel fehlt, die schonungslos und ohne Erbarmen überall hineingreift, die Gewaltigsten niederschmettert, die Stärksten vernichtet —, diese Macht ist der Tod[21]). Versetzen wir uns in die Seele der ersten Menschen. Mitten in der Freude des Daseins, im Kreise der Familie, sehen

[20]) Vergl. jedoch Buch der Weisheit 14, 15 sqq. und Grimm, Gesch. der deutsch. Sprache I, p. 19.

[21]) „Die Götter sind nur die übermenschlichen Mächte in zweiter Instanz, aber die übermenschliche Macht in erster Instanz, die Macht, vor der zuerst der Mensch das Knie beugt, ist die Macht der Noth — die Macht über Tod und Leben." L. Feuerbach Sämmtl. Werke Bd. I. Lpzg. 1846. 8. p. 361. vgl. p. 340.

sie durch unsichtbare Hand plötzlich ein Leben verlöscht, das bis dahin noch sich gefreut, den Arm gelähmt, der ihnen sonst in den Mühen und Arbeiten des Lebens hülfreich beigestanden hatte. Sie fühlen sich plötzlich verwaist und einsam, das Gefühl ihrer eigenen Ohnmacht und Hinfälligkeit tritt ihnen mit erneuter und scharf fassender Kraft vor die Seele. Sie erbeben auf das tiefste bei dem Anblicke des Todten, an dem sie die gewaltige Hand einer ernsten unsichtbaren Wesenheit und ihr eigenes Geschick erkennen [22]). Die Seelenbewegungen, die hieraus entstehen, sind gleichfalls als ethische zu bezeichnen und unter allen als die bedeutendsten anzusehen. Dies hat sogar Manche veranlafst, an sie den Ursprung der Religion anzuknüpfen. Einige haben dies sehr unverständig in der Weise gethan, dafs sie behaupteten, Todtenkult, d. h. eine göttliche Verehrung der Gestorbenen selbst, sei die Quelle aller Religion (ich spreche hier natürlich stets nur von der heidnischen) gewesen [23]). Das ist zwiefach einseitig; 1) weil alle andern, sowohl ethischen als natürlichen (d. h. durch die Natur erzeugten) Seelenbewegungen hintenangesetzt werden; 2) weil aus Verehrung der Gestorbenen nur ein Dämonen- oder Heroenkult hervorgehen kann, nicht aber Religion. Bei weitem richtiger und mit Geist geltend gemacht ist die Meinung Stuhr's, der gleichfalls von den Seelenbewegungen, welche der Tod hervorruft, als der Hauptquelle der Religion ausgeht. In Bezug auf die griechische meint er, dafs der dodonäische Zeus — die älteste Form dieses Gottes — ursprünglich hervorgegangen sei aus dem Glauben an das Umschwebt-

---

[22]) Vgl. E. Simon, Geschichte des Glaubens an eine Geisterwelt. Heilbr. 1834. 8.

[23]) Z. B. L. Rofs, Hellenica Bd. I. 1. Halle 1846. 4. p. 41. — Hugh Farmer The general Prevalence of the Worship of human Spirits in the ancients Heathen nations. London 1783. 8. 495 S.

werden von den Seelen der Verstorbenen, indem das Wesen der Abgeschiedenen im Zeus zum Einheitsbegriff zusammengefaſst sei; und wie Zeus als allgemeines Sinnbild der männlichen Verstorbenen gedacht sei, in demselben Sinne Dione als ein Bild für die weiblichen. Dem Glauben an die Dämonen, d. h. dem aus der Verehrung der Seelen der Verstorbenen als Beschützer des Hauswesens der Hinterbliebenen entstandenen Glauben, entspreche das Wesen reiner Geistigkeit, zu dessen Vergegenwärtigung in der Vorstellung sich das Bewuſstsein anfangs rein an die Erinnerung an die Seelen der Verstorbenen und an die Empfindung des Umschwebtwerdens von denselben gehalten habe. Nach und nach habe sich diese Empfindung mehr und mehr zur Gegenständlichkeit ausgebildet und die Vorstellung des Zeus und der Dione hervorgerufen[24]. Wahrhaft gegenwärtig sei dem Bewuſstsein der alten Pelasger ihr Zeus indeſs nur in seinen Wirkungen geworden, wenn er im Rauschen des Windes durch die Luft und die laubige Krone der Eiche sich bewegte. Hier finde sich schon durch Vermittlung einer an die Vorstellung von Wind und Luft sich anschlieſsenden sinnlichen Auffassungsweise eine im Bewuſstsein vollzogene Uebertragung geistiger Ahnungen auf Naturanschauungen[25]. Dieses Hineinsenken ursprünglich geistiger Ahnungen in die Natur sei immer mehr vollzogen, habe so die in sinnlich plastischer Gestalt erscheinenden griechischen Götter erzeugt, schlieſslich aber durch vollständiges Hineinsinken in die Natur der ganzen griechischen Religion den Untergang gebracht. So müsse die Naturseite der griechischen Religion gefaſst werden. Es sei eine im Bewuſstsein vollzogene Begeistigung des Naturlebens, aus welcher sinnbildliche Vor-

[24] P. F. Stuhr Religionss. d. Hellen. p. 22. 32.
[25] Stuhr a. a. O. p. 43.

stellungen hervorgingen, an denen sich mehr die inneren Bewegungen des Seelenlebens abspiegelten, als das äussere Leben der Natur. Die Natur sei im Bewufstsein durch den Geist belebt und beseelt worden[26]).

Stuhr geht also von der ethischen Macht des Todes aus und leitet hieraus den Ursprung der griechischen Religion ab. Oder, um alles in meine Terminologie zu übersetzen, er erklärt den Ursprung der Religion aus dem Kontakt des religiösen Subjekts mit dem von uns als zweites gesetzten religiösen Objekt, dem Menschengeist, den er seiner Hauptäufserung nach im Tode fafst. Dem ersten Objekt, dem Naturgeist, räumt er keinen Antheil bei Entstehung der Religion ein, sondern erkennt blos eine Uebertragung der aus der Berührung von Subjekt mit Objekt² gewonnenen religiösen Empfindungen und Vorstellungen auf die Natur an. — Ich kann diese Ansicht nicht theilen. Die Gründe sind leicht aus dem zu entnehmen, was ich in Betreff der Wirkungen gesagt habe, welche die Natur nothwendig auf die ersten Menschen ausüben mufste. War die Natur ihnen nicht gleichgültig, sondern brachte sie Bewegungen und ergreifende Eindrücke in der Brust hervor, dann mufs sie auch zur Entstehung der Religion mitgewirkt haben.

Indem ich so von Stuhr abweiche, kann ich nicht umhin, auf das grofse Verdienst aufmerksam zu machen, welches diese seine mit viel Geist von ihm durchgeführte Ansicht hat. Sie zum ersten Male hat sowohl jener materialistischen Auffassung der Mythologie, wonach diese nur auf die Natur zurückzuführen wäre, als auch jener moralischen Auffassung, welche in der ganzen Mythologie nur Personifikationen von Begriffen fand, wirksam entgegen-

[26]) Stuhr a. a. O. p. 47.

gearbeitet. Ein Verdienst, welches alle diejenigen seinem hohen Werthe nach zu schätzen wissen, welche gezwungen gewesen sind, sich durch eine Menge von Schriften durchzuarbeiten, von denen die materialistischen durch ihr wüstes Material ebenso ungenieſsbar sind, als die mit Begriffen operierenden durch ihre Begriffslosigkeit.

Noch ein Anderes in der Stuhr'schen Ansicht ist, und mit Zustimmung, hervorzuheben, nemlich dies, daſs in der Religion eine Uebertragung ethischer Momente auf Natur ebenso stattgefunden habe, als eine Vergeistigung, Verklärung der Natur. Dies näher nachzuweisen, ist hier nicht der Ort; ich werde es späterhin an den einzelnen Göttergestalten thun. Hier will ich nur darauf aufmerksam machen, daſs diese gegenseitige Berührung und Durchdringung der aus beiden Objekten gewonnenen Elemente, meiner Meinung nach, als eine uranfängliche zu setzen ist. Die ethische Empfindung blieb nicht ohne Anlehnung an ein Naturobjekt, und die Naturempfindung ward zu einer ethischen verklärt. Nur darf man hierbei nicht denken, daſs in jenen Uranfängen die einzelne Empfindung als solche festgehalten worden sei. Die dazu nöthige auseinanderhaltende, unterscheidende Kraft fehlte dem Bewuſstsein der ersten Menschen noch. Wie sie die Natur als ein Ganzes erfaſsten, so entstand ihnen aus den verschiedenen ethischen Regungen die Vorstellung allgemeiner Geistigkeit, ganz unbestimmt, verschwimmend. Und wiederum können sie nicht im Stande gewesen sein, diese zwei Arten von Eindrücken, natürliche und ethische, zu sondern, weil sie damals noch nicht zur Kraft der Unterscheidung gelangt waren. Vielmehr die aus beiden Objekten (Natur- und Menschengeist) auf das Subjekt überströmenden Gefühle bildeten in diesem ein Chaos von Empfindungen, in welchem die beiden Elemente, aus denen es gemischt war, Eine verschwimmende Masse

ausmachten. Die Urreligion war — um es zu wiederholen — eine form- und gestaltenlose, pantheistische.

Fragen wir, welches Element in diesem Chaos von Gefühlen das überwiegende werde gewesen sein, so habe ich mich schon gegen Stuhr für das Naturelement entschieden, ohne damit im mindesten das geistige Element gering anschlagen zu wollen. Aber einmal scheinen mir die von der Natur ausgehenden Eindrücke um deswillen tiefer gewesen zu sein, weil die Natur stets dieselbe und eine allgegenwärtige ist, während dies in derselben Weise von den ethischen Verhältnissen nicht zu sagen ist; und zweitens gehört zu der Komplicierung von Verhältnissen, in welchen die ethischen Seelenbewegungen in voller Kraft und Bestimmtheit, in einiger Vollständigkeit zur Erscheinung kommen, ein nicht unbeträchtlicher Zeitraum, bis zu dem hin also die Natur mit entschiedenem Uebergewicht auf die Menschen influiert hatte.

Ich bitte, aus den bisherigen Untersuchungen festzuhalten 1) dafs zur Entstehung der Religion zwei objektive Faktoren gewirkt haben, Macht der Natur und Macht des Menschen, beide, nicht einseitig entweder Natur- oder Menschengeist; aber der erstere Faktor bedeutender; 2) dafs das Produkt dieses zwiefachen Objektes und des Subjektes eine Religion gewesen sein müsse, die, bei gegenseitiger Durchdringung des natürlichen und ethischen Elements in ihr, pantheistisch war, einerseits wegen der universellen Empfindungsfähigkeit des Subjektes, andrerseits wegen der noch sehr unbedeutenden Urtheilsfähigkeit des Subjektes, vermöge welcher dieses sowohl im Objekt als in seinen subjektiven Empfindungen hätte sondern und unterscheiden können. — Läfst sich aber aufser den genannten beiden nicht noch ein drittes Objekt denken? Sehen wir.

c. Die Macht Gottes.

Wenn der absolute Geist — Gott — in das Universum nicht aufgeht, mit ihm nicht zusammenfällt, sondern der Lehre des Christenthums zufolge Gott zwar in der Welt und im Menschen sich offenbart, aber nicht erschöpft; wenn er aufser ihnen seine gesonderte Existenz, seine Persönlichkeit bewahrt, sich bei sich behält; kurzum, wenn es einen aufserweltlichen persönlichen Gott giebt[27]): so ist klar, dafs dann noch ein drittes Objekt vorhanden ist für das religiöse Subjekt. Da nun der subjektive Grund der Religion in dem Gefühle der Ohnmacht zu suchen war, aus welchem ebenso die Liebe zum Leben und die Furcht vor dem Tode, d. h. das Streben, die Persönlichkeit zu bewahren, hervorgeht, als es von dem Wesen des Menschen nicht zu trennen ist: so leuchtet ein, dafs es für das religiöse Bewufstsein kein höheres und sein Verlangen mehr befriedigendes Objekt geben kann, als einen persönlichen Gott, der allmächtig ist; der zwar die Welt der Erscheinungen und den Menschen durch sein allmächtiges Wort erschuf und ins Dasein rief, selbst aber persönlich über aller Erscheinung steht und doch allgegenwärtig, ewig, unwandelbar, allgütig, allweise ist. Ist Religion Bedürfnifs des Menschen und haftet an ihm unentäufserlich das Verlangen nach Verbindung mit einer objektiven Macht, so kann keine andere Religion jemals dem menschlichen Herzen so volle Genüge leisten als die christliche; so ist sie die absolute Religion, Religion schlechthin. Denn der Gott, welchen das Christenthum

---

[27]) G. A. Fricke Argumenta pro Dei existentia exponuntur et judicantur. P. I. Lips. 1847. 8. 77 S.

F. J. Stahl Fundamente einer christlichen Philosophie. ed. H. Heidelberg 1846. 8.

Fortlage Darstellung und Kritik der Beweise für's Dasein Gottes. Heidelb. 1840.

lehrt, ist in allem unendlich: an Macht, Liebe, Heiligkeit. Hierin liegt das Geheimnifs, weshalb vor dem Christenthume alle heidnischen Religionen zu Schanden geworden sind und haben zu Schanden werden müssen. Denn sie alle hatten statt Eines, alle Göttlichkeit in sich vereinigenden Gottes, eine Vielheit von Göttern, statt eines absoluten, vollkommenen, unendlichen Gottes nur relative, unvollkommene, beschränkte Götter[28]).

Soll nun aber dieser aufserweltliche Gott in seiner ewigen Wahrheit und Unendlichkeit Objekt der Religion werden, so kann er dies nur auf dem Wege der Offenbarung und nur auf diesem[29]). Wir hätten also anzunehmen, dafs, wenn dies dritte Objekt ausschliefslich oder mitwirkend bei dem Ursprunge der Religion betheiligt gewesen wäre, Gott sich den ersten Menschen geoffenbart hätte und dafs folglich jede heidnische Religion nur eine mehr oder minder grofse Trübung und Verfälschung der reinen ursprünglichen Religion, der geoffenbarten Wahrheit wäre[30]). Und dies ist allerdings die Ueberzeugung einer grofsen Menge von Mythologen ehedem gewesen und noch jetzt[31]). Sie haben diese Ueberzeugung in verschiedener Weise ausgesprochen. Die Einen meinten, Gott habe, wie den Moses im feurigen Busche, die ersten Menschen unmittelbar unterrichtet; Andere, die Engel des Himmels hätten die ersten Menschen in der wahren Religion unterwiesen; noch Andere erklärten das Heidenthum für ein verderbtes Judenthum, woraus denn

---

[28]) Vgl. Feuerbach 1, 274 sqq.

[29]) F. Schwubbe de gentium cognitione Dei. Paderborn 1844. 4. 22 S.

[30]) Ansicht der Socinianer.

[31]) Vgl. Humboldt Kosmos II, 147. Schelling Methode d. akad. Studiums. p. 167—169. Kanne, Rixner, Windischmann, Fr. Schlegel.

der Satz folgte, dafs es vor der Sündfluth kein Heidenthum, sondern nur Atheismus gegeben habe[32]). — Es ist nicht nöthig, hiergegen vom Standpunkte der Wissenschaft aus zu polemisieren, da — von allem andern zu schweigen — diese Behauptungen nur auf Glauben basieren und nicht einmal mit einem Scheine von Beweis umkleidet, sondern nur ganz nackt und blos hingestellt sind[33]). Hiervon aber auch abgesehen, so kann der ganzen Frage „ob der absolute Gott Objekt der ersten Religion gewesen sei" für die Wissenschaft des Heidenthums keine weitere Wichtigkeit beigelegt werden. Denn wenn geoffenbarte Religion die erste war, und die heidnischen aus ihr nur dadurch entstanden, dafs der Sinn sich der Natur- oder Selbstvergötterung zuwandte, d. h. also, wenn das, was das Heidenthum erst zum Heidenthume macht, das Specifische an ihm, aus Natur- und Menschengeist, nicht aus dem göttlichen Geiste herstammt, so kommen wir auch so auf die beiden zuerst besprochenen Objekte als die beiden einzigen Quellen der heidnischen Religion zurück. Denn aufser diesen drei Objekten läfst sich kein weiteres dem religiös empfindenden Subjekt, dem Menschen gegenüber denken[34]).

---

[32]) Budde Hist. Vet. Test. Per. I. Sect. 1. p. 159. Koch de cultu serpentum. Lips. 1717. 4. p. 3 sq. — Gegen diesen Satz jedoch schon Tertullian.

[33]) Vgl. Plato Phileb. p. 16, p. 31, Stallb. Cicero Tusc. I, 12.

[34]) Die orthodoxe Theologie kannte freilich noch zwei andere, dem Menschen überlegene Mächte, die daher für ihn möglicherweise hätten religiöses Objekt sein können: Engel und Teufel. Es haben daher auch Theologen nicht angestanden, von beiden den Ursprung der heidnischen Religion abzuleiten.

a) Engel. Joh. Clericus Compend. hist. univ. Amstel. 1698. 8. p. 9 sq. Dabei wird die Frage, ob Kenntnifs von den Engeln naturaliter gegeben sei — Joh. Schmidius diss. de angelis ex principiis philosophicis non demonstrabilibus; Joh. Dav. Hoheseil An Angelorum existentia ex naturae lumine demon-

Nitzsch Ueber d. Religionsbegriff der Alten (Ullmann und Umbreit Studien 1828. p. 527 sqq.) J. G. Müller ebendas. 1835. Hahn Comment. de religionis et superstitionis natura. Vratisl. 1834. Dietrich de etymologia vocis religio. Schneeberg 1836. C. F. Bräunig Religio, nach Ursprung und Bedeutung erörtert. Leipzig 1837.

Zweites Kapitel.

Von den verschiedenen Formen der Mythologie oder der formellen Erscheinung der heidnischen Religion.

Isaac Abarbanel de variis idololatriae speciebus, latine versa a Buxtorfio. Alex. Rossaeus de religionibus mundi deutsch von Albert Reimarus. Amsterd. 1668. 8.; franz. v. Thom. le Grue. Amsterd. 1666. 4.

1. Uebersicht.

Wir haben im vorigen Abschnitte gesehen, dafs die Religion aus dem Kontakt von Subjekt und den beiden Objekten Natur und Menschengeist entstanden und die Urreligion als primitiver Pantheismus zu bezeichnen sei, der, an

---

strari possit? — als zu bejahen vorausgesetzt, und unter anderm auch gemeint, dafs die Engel zum Theil in den Statuen Orakel gegeben hätten. Clericus l. l.

b) Teufel. Schon die spätern Juden und namentlich die Uebersetzer LXX hielten die Götter der Heiden für Dämonen, d. h. abgefallene Engel oder von solchen mit menschlichen Weibern gezeugte. Dann aber machten diese Ansicht, wie sie auch kaum anders konnten, besonders die christlichen Apologeten geltend; vgl. Tzschirner, Fall des Heidenthumes p. 288 sqq. Tertullian de baptism. cp. 5. de praescr. adv. haer. cp. 41. Natürlich waren die Teufel oder die mali spiritus auch diejenigen, welche in den Orakeln agierten, s. Hugo Grotius de verit. relig. Christ. Lb. IV. §. 9. ibq. intpp.

sich formlos und Voraussetzung aller Form, allen einzelnen bestimmten Religionsformen vorausgehe und gleichmäfsig zu Grunde liege. Ich sagte, wie aus dem Chaos sich alle Formen des Daseins entwickelt hätten, so aus diesem primitiven Pantheismus alle Religionsformen. Diese Urreligion hat wegen ihrer Universalität, womit sie die gesammte Natur, ingleichen auch die Manifestationen des menschlichen Geistes umfafst, eine Art Einheit in ihrem Objekt. Aber doch nur insofern, als sie dies Objekt total erfafst und weder in ihm selbst unterscheidet noch neben ihm ein Anderes anerkennt: ein πᾶν, kein ἕν. Es ist daher ein Irrthum, wenn man den primitiven Pantheismus mit Monotheismus identificiert und die Urreligion für monotheistisch erklärt [35]). Denselben Fehler begeht man, wenn man die älteste Form der einzelnen Religionen bei den verschiedenen Völkern als Monotheismus bezeichnet [36]). Denn nicht blos, dafs jede einzelne Religion von jenem primitiven Pantheismus ausgegangen ist, mithin von ihr dasselbe gilt, was von diesem,

---

[35]) Z. B. R. Cudworth Systema intellectuale hujus universi latine vert. et rec. J. L. Moshemius. Lugd. Bat. 1773. 4. II. Voll. Wyttenbach Num deum unum esse sola rationis vi demonstrari possit, et gentesne exstiterint, quibus nulla revelationis ope adjutis haec veritas cognita fuerit? Diss. de unitate Dei in s. opusc. select. ed. Friedemann. Tom. II. (Hiergegen ist gerichtet Meiners historia de Deo vero. Lemgo. 1780). Eberhard Neue Apologie des Sokrates. Berlin 1772.

[36]) Es ist dies geschehen, überhaupt: Klemm, Culturgeschichte VII. Lpzg. 1849. p. 357.; in Betreff

der Aegypter:	Jablonsky Opuscula 1804—13. IV.
der Perser:	Th. Hyde historia religionis veterum Persarum. Oxon. 1700. 4. Gegen ihn Anquetil du Perron.
der Griechen:	z. B. Lucas de deabus colligeris. p. 8 sq. (doch vgl. O. Müller Prolegg. p. 244 sq.) Lange Einleitung in die gr. Mythol. Berlin 1825. 8. p. 30 sqq. Creuzer I, 46.
der Germanen:	Jac. Grimm: D. Myth. XLIV sq.

sondern man hat sich auch bei Annahme solches partikulären Monotheismus eine Verwechselung anderer Art zu Schulden kommen lassen. Man unterschied nicht zwischen einem der Art nach einzigen, höchsten Wesen, und einem komparativ höchsten, gleichartig einer Menge anderer Götter und nur dem Range nach von ihnen verschieden[87]). Nur wo das erstere verehrt wird, kann von Monotheismus die Rede sein, und das ist in keiner Mythologie der Fall gewesen. Alle heidnischen Religionen haben vielmehr nur ein komparativ höchstes Wesen, das zwar, wie z. B. bei den Griechen Zeus, an der Spitze der ganzen Götterwelt steht, aber neben sich noch eine Menge anderer Götter hat und weit entfernt ist in seinen Beziehungen zu ihnen eine absolute Gewalt auszuüben. Die Sache ist in den einzelnen Religionen diese. Je weiter man eine jede rückwärts verfolgt, um so mehr vereinfacht sie sich. Die zuerst selbstständig, in scharf von einander abgegrenzter Gestalt, erscheinenden Götter schmelzen immer mehr zusammen, so dafs, was zuerst in viele Götter geschieden war, zuletzt in Eine göttliche Wesenheit sich zusammenfafst. Aber man kommt bei dieser Untersuchung zuletzt nicht auf Einen Gott. Vielmehr verliert jede göttliche Persönlichkeit in dem Augenblicke, wo sie mit einer andern zusammenfällt, an ihrer Persönlichkeit; ihre Umrisse trüben sich. Zwei Gestalten, die sich miteinander berühren, gehen in einander über, verschwimmen und verlieren an anschaulich concentrierter Selbstständigkeit, wie zwei Farben im Abendroth. So gelangt man schliefslich nicht zu Einer göttlichen Persönlichkeit, zum Monotheismus, sondern zu einer unbe-

---

[87]) Vgl. P. Chr. Reinhard Abrifs d. Entstehung und Ausbildung d. relig. Ideen. Jena 1794. 8. p. 5 sqq.

stimmten, nicht in klarer Anschauung gefaſsten, sondern alles in sich chaotisch enthaltenden göttlichen Wesenheit, zu einem göttlichen Alleins, eben zu jenem primitiven Pantheismus[38]).

Der Fortschritt aus diesem Pantheismus heraus zu bestimmten Religionsformen, deren kurze Betrachtung uns jetzt obliegt, ist abhängig und bedingt von den Veränderungen sowohl im Subjekt als im Objekt. Denn so gut nämlich

a) das Subjekt beeinträchtigt sein kann durch klimatische Einflüsse, durch zu groſse Hitze oder Kälte, oder nachdem es allmählig eine typisch gewordene Charaktereigenthümlichkeit angenommen hat, kann auch

b) das Objekt beeinträchtigt sein, weil die Natur in den verschiedenen Theilen so geartet sein kann, daſs sie sich dem Menschen nur vorzugsweise von einer oder mehreren Seiten, nicht aber in ihrer Allseitigkeit zeigt.

Je nachdem nun die Beziehung des Objekts und des Subjekts aufeinander eine vollkommne oder unvollkommne ist, je nachdem das Subjekt das Objekt allseitig oder theilweis auffaſst oder dieses sich auffassen läſst, entstehen aus der Urreligion $= O + s$ (Objekt allseitig, Subjekt unentwikkelt) folgende Religionsformen:

---

[38]) Dieser Pantheismus ist nicht zu verwechseln mit jenem andern, wonach alles Sein der Ausfluſs der Gottheit und diese in jenem enthalten ist, welchen man auch für die älteste Religionsform gehalten hat. Z. B. R. Cudworth Syst. intell. cp. IV. §. 17. p. 356. §. 18. p. 414. §. 34. p. 627. C. Calvoer Saxonia inferior antiqua Lb. I. cp. 5. p. 13 sqq. A. Hinckelmann Detect. fundam. Boehmian. p. 106 sqq.

1) O + S (Objekt allseitig, Subjekt entwickelt) — Polytheismus.
2) o + S (Objekt einseitig, Subjekt entwickelt) —
Parsismus ∞ Schamanenthum.
Gaiolatrie ∞ Uranolatrie.
Astrolatrie ∞ Zoolatrie.
3) o + s (Objekt einseitig, Subjekt unentwickelt) — Fetischismus.

Auf diese drei Grundverhältnisse [O + S, o + S, o + s] lassen sich alle einzelnen heidnischen Religionsformen zurückführen. Ihr Vorkommen ist abhängig von den Bedingungen, welche die Veränderungen in der Empfindung und dem Urtheil herbeiführen. Diese Bedingungen sind die, welchen der Mensch durch die Natur des Landes, in dem er sich angesiedelt hat, unterworfen ist[39]). Ein schönes freundliches Land, welches den Menschen anlächelt und zu seinem Herzen spricht, welches sich durch die Mannigfaltigkeit seiner Formen und die Lieblichkeit seines Klimas auszeichnet, welches dem Menschen willfährig und wie von selbst darbietet, was er zu seinem Unterhalte bedarf, welches ihn zu keiner grofsen Anstrengung verpflichtet und zu keiner bedeutenden Anwendung seiner physischen und geistigen Kräfte: ein solches Land wird vor allen andern geeignet sein, die Empfindungsfähigkeit des Menschen zu erhalten, dagegen weniger geeignet zur Ausbildung seiner intellektuellen, seiner geistigen Kraft. Ein solches Land wird demnach vermögen einen Zustand der Religion festzuhalten, welcher dem ursprünglichen sehr nahe steht. Die Erfahrung bestätigt diesen Satz. Indien hat alle die Eigenschaften, von denen eben die Rede war, und der Zustand des religiösen Bewufstseins

---

[39]) „Das Klima" sagt schon Polybios IV. 5. s. f., „bildet die Sitten der Völker, ihre Gestalt und Farbe." — Vgl. J. G. Kohl, der Verkehr u. d. Ansiedelungen d. Menschen in ihrer Abhängigkeit v. d. Gestaltung der Erdoberfläche. Mit 24 Steindrucktafeln. gr. 8. Dresden 1841.

der Indier ist mehr als der irgend eines andern Volkes jenem primitiven Pantheismus verwandt. Die Indier stehen, wie durch ihre Sprache, so durch ihre Religion, und durch diese trotz ihrer Götterbilder und Mythen, dem Urzustande des menschlichen Geschlechts nahe. Sie bilden den Uebergang zu einer andern Religionsform. Es ist in ihrem Bewufstsein ein Ringen aus diesem Pantheismus, in dem alles verschwimmt, heraus und zu klarer Anschauung zu gelangen. Aber ihre geistige Kraft, niedergehalten durch die Ueppigkeit ihrer Natur, ist nicht stark genug dazu. Sie ist zerfahren in der Sinnenwelt, nicht concentriert in sich; daher die mafs- und formlosen Tempelbauten und Götterbilder. Weil seine geistige Kraft sich nicht zu intensiver Consistenz zusammengezogen hat, vermag der Indier nicht, in ein menschlich gestaltetes Götterbild den Ausdruck von Kraft zu legen; diese seine Kraft ist noch extensiv; daher giebt er dem Bilde viel Köpfe um die Klugheit, viele Arme um die Kraft, viele Füfse um die Schnelligkeit auszudrücken. Ueberall in der indischen Religion treten die deutlichsten Zeichen hervor von einem Zustande des Bewufstseins, welches zwischen pantheistischer Verdunkelung und klarer, scharf begrenzter Erfassung der Gottheit schwankt. — Die Ursache davon lag in der durch die Natur zurückgehaltenen Ausbildung der geistigen Kräfte.

Denken wir uns nun ein Land, welches auf der einen Seite alle die Vorzüge Indiens vereinigt, auf der andern aber so geartet ist, dafs es seinen Bewohnern nicht in sorgloser Unthätigkeit dahinzuleben gestattet, sondern ihnen Mühe und Arbeit auferlegt: so wird es sowohl die Empfindungsfähigkeit erhalten als die intellektuellen Kräfte der Bewohner ausbilden. Und daraus wird eine Religionsform sich bilden müssen, in welcher eine reiche und lebendige Auffassung des Natur- und Menschenlebens nach ihren ein-

zelnen Richtungen in sinnlich plastischen Göttergestalten sich vergegenständlicht. Im Allgemeinen kann man von dem gröfsten Theile von Europa sagen, dafs er eine solche Religionsform begünstige und auch wirklich hervorgebracht habe. Ich nenne dieselbe Polytheismus.

Bei den Völkern der übrigen Erdtheile dagegen finden wir Religionsformen, in denen sich eine beträchtliche Verminderung der ursprünglichen Empfindungsfähigkeit des Menschen kundgiebt. Diese Beeinträchtigung der Empfänglichkeit für Eindrücke der Natur mufste natürlich überall da eintreten, wo die Natur überhaupt wenig Eindrücke geben konnte. Denn nur durch Uebung wird die Kraft erhalten. Ist der Wohnsitz eines Volkes verkümmert, so verkümmert auch das Volk. Wie das Land, so seine Bewohner. Die verschiedenen Religionsformen nun, in denen wir eine solche Verkümmerung der ursprünglich universellen Empfindungsfähigkeit des Menschen wahrnehmen, lassen sich in drei Gegensatz-Paaren darstellen: Parsismus — Schamanenthum; Gaiolatrie — Uranolatrie; Sabaeismus (Astrolatrie) — Zoolatrie[40]. In allen diesen Religionen ist die Empfindung nach und nach abgestumpft, die intellektuelle Kraft ausgebildet; sie gehören daher zu der zweiten Art ($o+S$). — Die dritte Art, wo Empfindung und geistige Kräfte gleich sehr darniederliegen und die deshalb einen diametralen Gegensatz zum Polytheismus bildet, die unterste Stufe aller Religion ist der Fetischismus ($o+s$). Sie ist die Religionsform derjenigen Länder, in denen die Natur den Menschen nicht blos nicht freundlich berührt, sondern ihn geistig und körperlich darnieder drückt. Im Allgemeinen können wir sagen, dafs

[40]) Denominatio fit a potiori. Ansätze zum Polytheismus finden sich in allen Religionsformen; man kam aber allmählig in die Einseitigkeit durch die Einseitigkeit der Natur.

der Fetischismus die Religion Afrika's ist, die zweite Art von Religionen Asien angehört, der Polytheismus Europa. — Betrachten wir jetzt diese einzelnen Religionsformen näher.

2. Polytheismus.

Inder: Stuhr I, 54 sqq. E. Burnouf Introduction à l'histoire du Buddhisme indien Tom. I. Paris 1844. 4. W. Schott Ueber den Buddhaismus in Hochasien und China. Berlin 1845. 4. J. P. P. Jourdain De la mythologie indienne de la côté de Malabar et de la péninsule de l'Inde. Paris 1846. 8. Lassen Indische Alterthumskunde. Bonn 1847. 8.

Kelten: P. Martin La religion des Gaulois. Paris 1727. 4. II. Eckermann (p. 19.) Bd. III.

Germanen: J. Grimm Deutsche Mythologie ed. II. Götting. 1844. 8. II. C. F. Köppen Literar. Einleitung in d. Nordische Mythologie. Berlin 1837. 8.

Slaven: J. J. Hanusch D. Wissenschaft d. slavischen Mythus. Lemberg 1842. 8. Schaffarik Slavische Alterthümer. Uebers. Leipz. 1843. 8. II.

Römer: J. A. Hartung D. Religion d. Römer. Erlangen 1836. 8. II.

Griechen.

Das in der Urreligion noch unbestimmte und in sich noch nicht unterschiedene religiöse Objekt mufste in seinen Veränderungen abhängig sein von denen des Subjekts. Die erste Veränderung, welche mit diesem vorging, war die Reaktion gegen die auf ihn influierenden Eindrücke. Es ist diese Reaktion keine ablehnende, sondern nur eine sondernde, orientierende. Der Mensch sucht über sein religiöses Objekt Klarheit zu gewinnen, er lernt die verschiedenen Eindrücke unterscheiden, wird sich ihrer als verschiedener bewufst und empfindet sie in ihrer Einzelnheit. Eine zweite Veränderung ist die, dafs er gemäfs seiner eigenen einheitlichen Wesenheit sich selbst von der Natur zu unterscheiden lernte. Er fühlt sich zwar immer noch als Theil der Natur, ist sich aber doch schon insoweit seiner selbst bewufst geworden,

dafs er sich als geistige Persönlichkeit der Natur gegenüber weifs. Mit dieser Sichselbstunterscheidung des Subjekts von der Natur ist der erste Schritt gethan, um das religiöse Objekt der Gottheit von der unmittelbaren Natur zu unterscheiden, sie geistig und persönlich und zwar als eine menschlich gestaltete geistige Persönlichkeit zu fassen. — Dieser zwiefachen Veränderung im Subjekt mufste eine zwiefache im Objekt entsprechen. Entweder nemlich konnte der ursprüngliche pantheistische Gottesbegriff sich in sich zusammenziehen, kondensieren, krystallisieren zur Einheit oder sich scheiden zur Vielheit; er konnte sich entweder aus der Natur heraus zu Einer persönlichen Geistigkeit zurückziehen oder in der Mannigfaltigkeit der Natur zu einer Menge einzelner Persönlichkeiten auseinandergehen; mit einem Wort, es mufste sich aus dem primitiven Pantheismus gemäfs der Veränderungen des Subjekts entweder Theismus oder Polytheismus entwickeln.

Theismus ist die Religion des Judenthums[41]), deren Betrachtung uns hier nicht beschäftigen kann. Polytheistisch sind aber alle Religionsformen, in denen die Gottheit gespalten ist in eine Mehrheit persönlich gedachter Götter. In specie aber ist Polytheismus diejenige Religion zu nennen, welche bei der Unterscheidung in den einzelnen Richtungen des Naturlebens am universellsten verfährt, also in welcher das Subjekt sich seine Empfindung am unbeschränktesten erhält und seine intellektuellen Kräfte am vollkommensten entwickelt. Es ist die Religion der geistreicheren Völker,

41) Die Kondensation des Allgemeinen zur Einheit zeigt sich noch in dem Gebrauche der Namen Elohim — Jehova, Löbell I, 196. Klose De polytheismi vestigiis apud Hebraeos ante Mosen. Gotting. 1830. vgl. Jos. 24, 2. 14. I. Mos. 3, 22. 6, 2. 28, 20 sqq. 35, 2 sq. 31, 19. 30 sqq. — Nicht richtig urtheilt Steger, Entwickelung der Meinungen Mosis über die Gottheiten der Nichtisraeliten (Henke Magazin, IV. 135 sqq.).

der indo-europäischen. Sie haben den Reichthum des Geistes, womit dieser in die Welt getreten war, am meisten bewahrt, Sinn und Herz offengehalten für die Mannigfaltigkeit natürlicher und ethischer Eindrücke.

Was nun die Entstehung dieses Polytheismus im besondern betrifft, so mufste sich der pantheistische Gottesbegriff zu einem polytheistischen scheiden nach derselben Art, wie man in der Natur unterschied; zuerst also in eine Zweiheit von Göttern. Denn bei seiner Orientierung innerhalb der Welt, in die er gestellt war, mufste sich dem Menschen alsbald der Dualismus dieser Welt in Himmel und Erde darbieten, dergestalt dafs die Summe der religiösen Gefühle, welche der Pantheismus in sich schlofs, sich in zwei grofse Hälften schied, deren eine an den Himmel, deren andere an die Erde geknüpft wurde. Dies ist das Fundament alles Polytheismus. Himmelsgottheit und Erdgottheit sind die beiden ältesten Göttergestalten und immerdar in der Religion die beiden Hauptgottheiten geblieben[42]). Hierbei blieb man aber nicht stehen. Zunächst schon lag die Unter-

---

[42]) „Im ganzen heidenthum treten trilogien der hauptgötter vor, die ich zur übersicht aufstelle:

lat.	Mars.	Mercurius.	Jupiter.
gr.	Ἄρης.	Ἑρμῆς.	Ζεύς.
kelt.	Hesus.	Teutates.	Taranis (κεραυνός).
ahd.	Zio.	Wuotan (Wüthen, Wehen, Sturm).	Donar (v. denan i. e. tendere).
altn.	Tyr.	Odinn.	Thôrr.
sl.	Svjatovit.	Radigast.	Perun (v. prati-ferire).
litth.	Pykullas.	Potrimpos.	Perkunas (v. fairguni — Waldgebirge).
ind.	Siva.	Brahma.	Vishnus.

es ist die kriegerische, schöpferische und donnernde (erdbefruchtende) gewalt." Grimm. G. d. d. Spr. I, 119.

Wenn man die erste zu der ethischen Reihe zählt, hat man in der schöpferischen die Erde, in der befruchtenden, donnernden den Himmel. Doch leidet diese ganze Dreitheilung vielen Zweifel.

scheidung zwischen Erde und Wasser sehr nahe, die daher auch als eine uralte zu setzen ist. Damit aber ist denn auch die Unterscheidung im Grofsen vollendet, aufser diesen drei grofsen Theilen der Natur giebt es keine sich so scharf von einander abgrenzende. Hierin liegt der Grund, dafs wir an der Spitze aller polytheistischen Göttersysteme eine Dreiheit von Göttern finden, welche den genannten drei Richtungen im Naturleben entsprechen: dem Himmel, der Erde und dem Wasser (Zeus. Pluton. Poseidon)[43]. — Eine weitere Unterscheidung konnte vorgenommen werden innerhalb dieser drei Richtungen. So liefs der Himmel in sich wieder eine Sonderung zu zwischen dem blauen Himmelsgewölbe (Aether), Sonne, Mond, Sternen, Wolken. Im Wasser konnte man trennen: Meer, Flüsse, Quellen, Seen, Feuchtigkeit. In der Erde: Frühling (Sommer) und Winter — als Leben und Tod der Erde —, Feuer, Berge, Bäume etc. Eine Grenze ist hier nicht gegeben, sondern diese Scheidung und Spaltung hing allein ab von der gröfsern oder geringern Empfindlichkeit des Subjekts für die verschiedenen Richtungen des Naturlebens. — Das ethische Moment der Religion fand gleichfalls eine solche Zertheilung und ward, wie ich bereits früher bemerkt habe, an einzelne adäquate Richtungen des Naturlebens angelehnt[44]. Z. B. da die

---

[43]) Die weiblichen Gottheiten sind später und stammen vorzugsweise aus der Zeit des Ackerbaulebens. Grimm. G. d. d. Spr. I, 71.

[44]) Die Möglichkeit, Natürliches zu einem Ethischen zu machen, in der Natur und ihrem Leben sich selbst und sein eigenes Seelenleben zu erkennen, beruht auf einem zwiefachen Grunde. Erstens darauf, dafs der Mensch in seinem unmittelbaren Sein sich nicht von der Natur unterscheidet. Er empfindet sich als einen Theil von ihr, als Glied des grofsen Weltganzen und fühlt demgemäfs auch sich den allgemeinen Gesetzen alles Lebens, alles Seins unterworfen. Was in der Natur Gedeihen und Fruchtbarkeit schafft, das mufs auch im Menschenleben Gedeihen und Fruchtbarkeit schaffen; die Naturmacht, welche die Saaten wachsen, die Thiere gesund und

Erde alles hervorbringt, die Menschen nährt, an sich selbst das Entstehen und Vergehen darstellt, den leblosen Körper wieder in sich zurücknimmt: so war die Anlehnung der ethisch-religiösen Empfindungen, welche in der Geburt, der Ehe und dem Tode zur Erscheinung kamen, an die Erdgottheit sehr leicht. Oder, um ein anderes Beispiel zu nehmen: Da das Wissen als ein geistiges Sehen und Unterscheiden zu betrachten ist, als eine Klarheit, die der Mensch über sonst dunkle Gegenstände sich erwirbt, so mufs es natürlich erscheinen, wenn dies Wissen, Sehen, die Einsicht, Weisheit, das relative Allwissendsein auf Naturgottheiten zurückgeführt wurde, denen ihr Natursein sowohl Klarheit an sich, Helle, Licht gab, als auch einen über allem belegenen Ort, von wo aus ein umfassenderes Sehen möglich ward; also wenn die genannten ethischen Richtungen an die Gottheiten des Himmels, der Sonne und der Wolken oder auch an das Wasser (Zeus, Apollon, Athene oder Nereus, Proteus, Sirenen) angeschlossen wurden. —

Wir haben so zwei Scheidungen, die der Polytheismus in seinem religiösen Objekt macht, 1) nach den drei grofsen Haupttheilen der Natur; 2) innerhalb eines jeden dieser

---

stark sein läfst, dieselbe giebt dem Menschen Wachsthum, Gesundheit und Stärke. Dieser Glaube wurzelt in der Körperlichkeit des Menschen. Denn seinem körperlichen Sein nach ist er durchaus und vollständig denselben Gesetzen unterworfen, welche in der sinnlichen Natur herrschen. Zweitens aber beruht die Möglichkeit, das Natürliche in's Ethische zu erheben auf der Korrelation des Geistes mit der Natur. Der Mensch fühlt sich nemlich nicht blos körperlich in Relation und Abhängigkeit von der Natur, sondern auch geistig. Das natürlich Helle wird zum geistig Hellen; das natürlich Finstere zum geistig Finstern; das natürlich Heitere zum geistig Heitern; das natürlich Trübe zum geistig Trüben; das natürlich Kämpfende zum geistig Kämpfenden u. s. w. Jede Sprache hat ja daher auch gleiche Ausdrücke für die bezüglichen geistigen und natürlichen Zustände. Der Geist ist ein Analogon der Natur; ein Spiegel, in welchem sich die Sinnenwelt reflektiert.

Haupttheile. Eine dritte Scheidung nimmt der Polytheismus vor, indem er diese zweite Theilung dadurch noch weiter fortsetzt, dafs er eine nicht geringe Anzahl von Göttergestalten wiederum spaltet nach den verschiedenen Richtungen, die noch in jeder vereinigt sind. Um es an einem Beispiel klar zu machen. Der Mond ist zwar an sich ein Einfaches, aber in seinen Beziehungen, aufser dafs er als männlich oder weiblich gefafst werden kann (Lunus — Luna, Freyr — Freyja) ein Vielfaches. Man kann ihn nach sehr verschiedenen Richtungen hin auffassen[45]: 1) in Bezug auf das geschlechtliche Leben[46] (Artemis von Ephesos), seinen Einflufs auf Menstruation u. s. w., welchen Einflufs alle Völker ohne Ausnahme wahrgenommen haben. Hieraus entstand denn natürlich die Vorstellung von dem Monde als einer aller Zeugung vorstehenden, zeugerischen Gottheit. — Hiermit nun kontrastiert 2) sehr ein anderer Eindruck des Mondes: Keuschheit und Milde (dorische Artemis). Den macht der Mond auf ein sinniges, empfängliches Gemüth, wenn es ihn in seinen scharfen Umrissen, seiner ernsten und zugleich milden Klarheit, erhaben über allem irdischen Gewühle am Himmel still einherziehen sieht. — Oder 3) der Mond erregt in der Seele Empfindungen der Furcht und des Entsetzens (Hekate). Wenn der Mond so geheimnifsvoll die Gegenstände beleuchtet, mit zweifelhaftem Lichte ihre Umrisse mehr trübt als erhellt, bleich die ganze Natur färbt, so stimmt er dadurch das Gemüth furchtsam, zeigt sich als eine unheimliche, finstre, menschenfeindliche Macht. — Oder aber 4) man schaut den Mond an als zugehörig

---

[45]) Vgl. Baur Symbol. I, 183 sq.

[46]) Jean Paul (Sämmtl. Werke XXXVII. Berlin 1827. Levana Bd. II, 91) will Mädchen in der Sternkunde unterrichtet wissen, „wobei es auch nicht schadet, dafs ein Mädchen erfährt, woher eine längste Nacht zum Schlafen, ein Vollmond zum Lieben komme.“ —

zur Sonne (Geschwister: Apollon und Artemis: Mann und Frau: dieselben)[47]), der er immer folgt und die er nie erreicht (unglückliche Liebe: Selene und Endymion); er macht den Eindruck des Traurigen, Sehnsüchtigen, Vereinsamten, Unglücklichen; er wirkt in der Brust des Menschen eine Species von Melancholie. — Die Verschiedenartigkeit dieser durch ein und dasselbe Objekt, den Mond, erregten Empfindungen wird so der Grund für eben so viele verschiedene Gottheiten, die alle auf den Mond zurückgehen, alle die Spuren dieses ihren Ursprunges an sich tragen, nahe mit einander verwandt sind, aber doch eben als unterschiedliche Gottheiten von der Vorstellung festgehalten werden. Dies wird besonders der Fall sein an verschiedenen Orten, wo, gemäfs des verschiedenen Volkscharakters, hier diese, dort jene Auffassung vorwog. Denn die Gottheiten entsprechen immer den geistigen Volksindividualitäten und richten sich nach den Bedürfnissen, welche zu befriedigen waren. Wie Plinius[48]) sagt: Fragilis et laboriosa mortalitas in partes ita digessit, ut portionibus coleret quisque quo maxime indigeret. Itaque nomina alia aliis gentibus et numina in iisdem innumerabilia reperimus. Da nun die verschiedenen Eindrücke des Naturobjekts durch die Beinamen der Götter charakterisiert und hervorgehoben werden, so geschieht es, dafs sich unzählig oft solche Beinamen loslösen und Eigennamen besonderer Gottheiten werden. Hera (Hebe, Eileithyia). Athene (Nike).

Eine vierte Scheidung wird im Polytheismus bewirkt, indem das Subjekt nicht blos in den verschiedenen Richtungen des Natur- und Menschenlebens unterscheidet, sondern auch zwischen Natürlichem und Ethischem. Ich habe

---

[47]) Eust. ad Hom. p. 1197, 38.

[48]) Hist. Nat. II, 7.

mich schon früher dahin erklärt, dafs ich eine absolute Trennung dieser beiden Momente ursprünglich nicht annehme. Nach und nach findet sie allerdings statt, und zwar in folgender Weise. Wenn im Anfange der religiösen Entwikkelung das Naturelement überwiegen, das ethische Element verhältnifsmäfsig gering sein mufste, wie ich früher auseinandergesetzt habe, so trat hierin eine natürliche und nothwendige Veränderung ein, sobald das Subjekt durch seine eigene Entfaltung bedeutender wird und folglich auch bedeutendere Eindrücke von sich empfängt. Wurden dadurch nun auch zunächst nicht grade neue, rein ethische Götter geschaffen, so war doch eine fortschreitende Vergeistigung der alten Götter, in denen das Naturelement überwiegend war, die unausbleibliche Folge der geistigen Entwickelung des Subjekts. So wurden zuerst immer mehr und mehr beide Elemente in einer Gottheit ins Gleichgewicht gesetzt, bis endlich das ethische überwog. Wenn dies letztere nun der Fall war, so schied sich die eine Göttergestalt in zwei verschiedene Formen, welche beide aus denselben Elementen bestanden, von denen aber in der einen Form das eine, in der andern das andere vorherrschte ($N + g$, $n + G$); z. B. aus dem Helios schieden sich 1) Helios ($N+g$) und 2) Apollon ($n+G$). — Von hier war denn weiter der Schritt nicht allzugrofs, ethische Momente rein als solche festzuhalten und zu persönlichen Gottheiten zu objektivieren. Vgl. die römischen Göttinnen Fides, Spes, Clementia, Pietas, Pudicitia, Concordia. Bei den Griechen: Hymen, Themis, Dike, Aidos. So hatte Dikaiarch der Aetoler am Hellespont zwei Altäre, *Παρανομίας καὶ Ἀσεβείας*, geweiht.

So also erzeugt der Polytheismus eine Fülle von einzelnen Gottheiten, die durch nichts begrenzt ist; wie weit die Scheidung getrieben wurde, hängt bei den verschiedenen Völkern von der Empfindungs- und Unterscheidungsfähigkeit

des einzelnen, auch von ihrer Zerspaltung in einzelne Stämme ab. Ja, die schliefsliche Verehrung eines unbekannten Gottes[49]) ist eine nothwendige Consequenz dieser Scheidung und Spaltung des allgemeinen religiösen Objekts. Ebenso die Adoption fremder Gottheiten[50]), wodurch gleichfalls die Zahl der Götter vermehrt, freilich aber das religiöse Bedürfnifs nicht gestillt wurde. (Pantheon in Rom.) Weiter kann der Polytheismus nicht gehen; er ist hiermit an seinem Ende und bei seinem Untergange angekommen. Der unbekannte Gott befriedigt nicht, weil er nicht bestimmt und klar ist; er bildet den Uebergang zu dem sekundären Pantheismus; die Vereinigung aller Götter aller Völker befriedigt ebensowenig das ohnmächtige Herz. Denn Macht + Macht + Macht ...... ist gleich X Macht, nie gleich Allmacht, die doch allein das absolute Objekt für das religiöse Subjekt ist. (p. 46 sq.)

3. Parsismus.

Zend - Avesta traduit en français par Anquetil du Perron. Paris 1771. 4. III. Deutsch von J. F. Kleuker. Riga 1776 sq. 4. III. Anhang dazu. Riga und Leipzig. Bd. I. (2. Abtheilung) 1781. Bd. II. (3. Abtheil.) 1783. 4. Enthält: A. Vendidat Sade: a) Yaçna (Izeschne

---

[49]) Z. B. in Athen: Diog. Laert. I, 110 ibq. Menage Tom. I, 291 Hübner. Act. Apost. XVII, 23. vgl. Heinrich Epimenides Lpzg. 1801. p. 89 sqq. Anselme Sur le Dieu inconnu des Atheniens. (Mem. de l'Ac. des Inscr. Tom. VI, 298—317 ed. 8). Joh. Jac. Heller de deo ignoto Atheniensium (in Gronov. Thes. Ant. Gr. Tom. VII.) Dieser so wie Mosheim de ignoto Atticorum deo. behauptet, dafs das höchste Wesen unter dem unbekannten Gotte verstanden und die Griechen gewohnt gewesen, den wahren Gott also zu nennen. Vgl. Wolf Curae philol.

[50]) In Athen wurden neue Götter, nach voraufgegangenem Antrage, durch den Areopag aufgenommen. vgl. Hemsterh. z. Hesych. Tom. I, p. 1694, 27. Alb. Das gab den Komikern häufig zu bittrem Spotte Veranlassung, Aristoph. Lys. 388 sqq. Cic. Legg. II. 15, 37.

im Pehlvi). b) Vispered. c) Vendidat. — B. Bundehesch. Kleuker Zend-Avesta im Kleinen. Riga 1789. 8. Eugène Burnouf Vendidat Sadé — avec un commentaire, une traduction nouvelle etc. Paris 1830. fol. Commentaire sur le Yaçna. Paris 1833. 4. J. Görres Das Heldenbuch von Iran nach dem Schah-Nameh. Berlin 1820. 8. II.

B. Brissonius de regio Persarum principatu. libri III. ed. Lederlin. Argentor. 1710. Th. Hyde Historia religionis veterum Persarum ed. II. Oxon. 1760. 4. J. G. Rhode D. heilige Sage u. d. gesammte Religionssystem der alten Baktrier, Meder u. Perser oder des Zendvolkes. Frankf. a. M. 1820. Stuhr I, 339—375. Creuzer I, 2.

Beck Anleit. zur allgemeinen Weltgesch. I, 1. p. 634 sqq. Creuzer I, 2. p. 181—193.

Der Parsismus ist eine Religionsform, in welcher sich eine Beeinträchtigung des Naturgefühls kundgiebt. Er hat als seine Grundelemente: ein ethisches (Geisterglaube, angelehnt an das Naturmoment der Finsternifs) und ein natürliches (Licht- oder Feuerdienst). Er hebt also aus dem Bereiche des Naturlebens einseitig die beiden Momente des Lichts und der Finsternifs hervor, während er gegen die übrigen verschlossen, abgestumpft ist. Die Heimath dieser Religionsform ist das iranische Hochland, welches rings von Bergen eingeschlossen und östlich durch den Indus von Indien getrennt wird. Es umfafst die alten Länder Medien, Persien, Arien und Baktrien. Hier auf diesem Plateau haben die Bewohner desselben denjenigen Charakter erhalten[51]), von welchem der Parsismus der Reflex ist. Der Parsismus ist der getreue Wiederschein der Natur von Iran. Darum hat er auch Nichts mit dem Polytheismus gemein, obgleich seine Bekenner zu dem grofsen indo-europäischen

---

[51]) R. Gosche de Ariana linguae gentisque Armeniacae indole prolegg. Berol. 1847.

Volksstamme gehören. Sie sind geistig herabgesunken, als sie sich in Iran heimisch machten.

In den ältesten Zeiten, als die Völker Irans noch nomadisch umherzogen, herrschte unter ihnen ein einfacher Naturdienst, dessen eine Seite durch Geisterglauben auf das dem Norden eigene Schamanenthum hinwies, von dem gleich nachher die Rede sein soll, dessen andere Seite aber der späterhin immer bedeutender und eigenthümlich hervortretende Lichtdienst bildete. Wie nun alle religiöse Entwikkelung mit der politischen Hand in Hand zu gehen pflegt, so wurden die Völker Irans aus ihrem patriarchalischen Leben und der einfachen Form ihres religiösen Bewufstseins gerissen durch den Helden Dschemschid, welcher der Sage nach die den Ormuzd (Licht) verehrenden Völker zu Ackerbau und höherer Ausbildung anleitete [52]). Seinem Vater hatte Hom, ein mythischer Religionsreformator, das Gesetz offenbart [53]), demgemäfs Dschemschid das Leben seines Volkes ordnete und es in vier Klassen eintheilte [54]). Alles was sich auf den Lobpreis der Ansiedelung und des Ackerbaues in der Lehre des Feuerdienstes bezieht, stammt schon aus Dschemschid's Zeiten, gehört einer frühern Zeit an als der des Zerduscht, aber ist später als der nomadische Zustand der Urzeit [55]). Mit Dschemschid, dem politischen, und Hom, dem religiösen Heroen, beginnt die zweite Stufe der Entwickelung des Parsismus. Die dritte und letzte Stufe, zu der das religiöse Bewufstsein der

---

[52]) Vendid. farg. 2 (Kleuker II, 304 sqq.)

[53]) Izeschne I. ha 9 (Kleuker I, 92).

[54]) Kleuker II, 40. Görres Heldenbuch I, 12 sq. Malcolm The history of Persia. London 1815. 4. (ed. II. 1821. ed. III. 1829. franz. Paris 1821. 4 Bde. Deutsch von G. W. Becker. Lpzg. 1830. 8. II Bde.) I, 516 sq. Vullers Fragmente über die Religion des Zoroaster. Bonn 1831. 8. p. 32 sq.

[55]) Stuhr I, 351.

Parsen sich erhoben hat, ward unter dem Könige Guschtasb herbeigeführt, dem ein anderer Religionsstifter, Zerduscht (Zoroaster), zur Seite steht. Wenn es auch mehr als zweifelhaft ist, ob Dschemschid mit Dejoces (700 a. Chr.) zu identificieren sei, so hat doch die Annahme viel für sich, dafs Guschtasb und Darius Hystaspis dieselbe Person seien. Es spricht dafür die Uebereinstimmung dessen, was orientalische und griechische Geschichtschreiber über die Thaten beider berichten [56]), und die nicht blos äufsere Gleichheit der Namen. Denn grade wie Darius Hystaspis durch das Wiehern seines Rosses den Thron erwarb [57]), so bedeutet Guschtasb einen, dessen Pferd gewiehert hat [58]) oder einen Pferdeerwerber [59]). Hiezu kommen andere Gründe, die sich aus der Betrachtung geschichtlicher Verhältnisse ergeben. Während die Meder jene an die Namen Dschemschid und Hom geknüpfte Religionsform festhielten, läfst es sich mit einiger Wahrscheinlichkeit voraussetzen, dafs durch die neuen Conjunkturen, welche die Perser in die Geschichte einführten, auch die Religion zu einer neuen Phase ihrer Entwickelung sei angeregt worden. Denn der von Hause aus kräftigere Geist der Perser kam bald mit den assyrischen Völkern, mit Aegyptern und Griechen in Berührung und mufste in Folge dessen auf die mannigfachste Weise erregt werden. So ward zunächst eine Umgestaltung der politischen Verhältnisse des Perserreichs bewirkt, welche Guschtasb (Darius Hystaspis) vornahm, während Zerduscht die religiösen Verhältnisse neugestaltete. Die Angaben über das Zeitalter des Zerduscht weichen frei-

---

56) Malcolm I, 540.
57) Herodot. III, 82 sqq.
58) Vullers p. 104.
59) Creuzer I, 188 not. 1. Lassen Z. f. d. K. d. Morgenlandes Bd. VI, 1. p. 9.

lich sehr von einander ab und gehen in eine weit frühere Zeit als die des Darius Hystaspis. Indefs wenn Guschtasb und Darius Hystaspis identisch sind, so mufs auch der mit ihm stets verbundene Zerduscht in dieselbe Zeit gesetzt werden[60]). Der Parsismus blühte als herrschende Religion bis zum Sturze des persischen Reiches durch die Araber im siebenten Jahrhundert. Ein Theil seiner Anhänger wanderte gegen Südosten aus, wo sie im Reiche Ilestan namentlich im zehnten Jahrhundert mächtig waren. Ein Theil ging weiter bis Indien, wo sie noch heut zu Tage als Parsen existieren. Viele blieben im Lande und im Verborgenen dem alten Glauben getreu, daher sie Guebern (Ungläubige) von den Moslemim genannt werden.

Dies sind die äufsern Entwicklungsverhältnisse des Parsismus. Was die inneren betrifft, so sind dieselben geknüpft an die eben genannten drei Perioden. Ich habe vorhin bemerkt, dafs die Parsen geistig gegen die mit ihnen verwandten Völker gesunken seien, d. h. die universelle Empfindung der Natur, aus welcher bei den übrigen sich Polytheismus entwickelte, eingebüfst haben. Dafs sie ihnen anfänglich nicht gefehlt habe, ersehen wir daraus, dafs uns berichtet wird, die Parsen hätten von Alters her dem Himmel, der Sonne, dem Monde, der Erde, dem Feuer und Wasser und den Winden geopfert[61]). Aber wenn auch vielleicht diese mehr universelle Richtung auf die Natur sich nie ganz verloren hat, so ist sie doch sehr früh und bereits in der ersten Periode sehr in den Hintergrund gedrängt worden durch die beiden andern Elemente des Parsismus: Geisterglaube und Lichtdienst. Bei der Entwickelung dieser Re-

---

[60]) Creuzer I, 184 sqq. Vgl. Lauer Rezension von Eckermann, Lehrb. d. Religionsgeschichte u. Mythologie, in Jahrbb. f. wissenschftl. Kritik 1845. No. 82, p. 655 sq.

[61]) Herod. I, 131. Aeschyl. Pers. 491. Brissonius p. 357.

ligionsform wäre eine doppelte Richtung möglich gewesen. Entweder hätte der Geisterglaube überwiegen können oder der Lichtdienst. In jenem Falle würden wir Schamanenthum statt des Parsismus erhalten haben. Aber der Charakter Irans liefs die Parsen die andere Richtung nehmen. In diesem Hochlande mit seinem klaren, heitern Himmel, zu weit vom Meere und zu trocken, um von regenschwangeren Wolken oder Nebeldünsten überzogen zu werden, umstrahlt von der tiefen Bläue eines reinen Aethers, gebirglos und des Schmuckes der Gewächse beraubt, wodurch der Sinn an die Erde gefesselt wird, fühlten die Bewohner sich angezogen, freundlich berührt von dem Lichte und verloren sich mit ihrem Sinn an dasselbe. Das Licht und sein irdischer Abglanz, das Feuer, wurde deshalb, wegen der angenehmen Eindrücke, die man von ihm empfing, ebenso mit dem Guten identificiert, als die Finsternifs, die Nacht (die Geistermutter) abstofsend, furchterregend, unheimlich wie sie war, als das Böse erschien. Dieser Dualismus, unmittelbar hervorgegangen aus der eigensten Wirkung natürlicher Verhältnisse, mufs als der Kern der gesammten iranischen Religion angesehen werden. Je reicher sich im Bewufstsein die Vorstellung von Gutem und Bösem, von Licht und Finsternifs, entfaltete, um so schärfer bildete sich der Glaube das Verhältnifs beider Gegensätze zu einander aus. Es entwickelte sich die Ansicht von dem Kampfe beider Principe und entstand ein Dualismus in der gesammten Welt, wonach Alles, was Schaden brachte, der Finsternifs (Ahriman), jede wohlwollende, nützliche, freundliche Macht dem Lichte (Ormuzd) zugetheilt wurde. In diesen Kampf war auch der Mensch hineingerissen und in die Mitte dieser beiden Mächte gestellt, von beiden begehrt, von beiden umworben, besteht seine sittliche Aufgabe darin, dafs er sich nach der Freiheit seines Willens für eine entscheide,

und zwar für Ormuzd, dagegen wider Ahriman kämpfe und dessen Reich auf Erden zu zerstören strebe.

In der Religionsform, welche an Hom angeschlossen wird, war dieser Kampf gegen Ahriman ein mehr äufserer; die Religion des Hom wies den Menschen auf Ausrottung wilder und schädlicher, dem Ahriman zugehöriger Thiere, auf Bearbeitung des Feldes u. dgl. Des Zerduscht Lehre dagegen verlangte vorzugsweise einen innern Kampf: Streben nach Reinigkeit des Gedankens, Reinigkeit des Wortes, Reinigkeit der That. So hat der Parsismus alle Stufen der religiösen Entwickelung durchlaufen: aus dem Naturleben heraus zu ethischer Verklärung.

Was aber dieser Religion in allen ihren Phasen eigenthümlich ist und einen hohen Vorzug an ihr bildet, ist dies, dafs sie nicht überschwengliche Hingebung im Glauben, spekulative Versenkung in die Gottheit, blofse Beobachtung äufsern Ceremoniels gestattete, sondern vielmehr Thätigkeit, Kampf gegen das Böse und die Sünde im Menschen und aufser ihm verlangte. Es entspricht dies dem Charakter des Landes. — Hierdurch hat der iranische Feuerdienst seinen Bekennern eine durchaus praktische, sittliche Richtung, einen Charakter energischer Willenskraft gegeben, der durch die Religion stets angeregt und zu thätlicher Aeufserung aufgefordert, auch auf die Gestaltung der politischen Verhältnisse von dem gröfsten Einflusse gewesen ist.

Diese sittliche Richtung hat ihren Einflufs auch auf andere Religionen geübt[62]): Teufel, Manichäer.

---

[62]) F. Norck Vergl. Mythol. z. näheren Verständnifs vieler Bibelstellen. Leipz. 1836. gr. 8. Desselben Mythen d. alten Perser, als Quellen d. christl. Glaubenslehren und Ritualien. Leipz. 1835. Desselben Rabbin. Quellen u. Parallelen zu neutestamentl. Schriftstellen. Leipz. 1839. gr. 8.

4. Schamanenthum.

Castrén im Helsingfors Morgenbladet 1843 u. 44. Bulletin de la classe des sciences hist. de l'Ac. de St. Petersb. Tom. IV. 1847. Stuhr I, 242 sqq. P. de Tchihatcheff Voyage scientifique dans l'Altai oriental et les parties adjacentes de la frontière de Chine. Paris 1845. 4.

Finnen: Ch. Ganander Thomasson Mythologia Fennica (schwedisch) Abo 1789. 4. Finnische Mythologie. Aus d. Schwed. Reval 1821. 8. Leonzon Leduc La Finlande, son histoire primitive, sa mythologie epique etc. Paris 1845. 8. II.

Lappen: J. Scheffer Lapponia. Francof. 1673. 4.

Magyaren: Cornidensius De religione veterum Hungarum. (?)

Schamanenthum heifst soviel als Religion der Zauberei, weil Schamane einen Zauberer bedeutet[62]). Ich lasse das Schamanenthum unmittelbar auf den Parsismus folgen, weil es in der That nicht davon zu trennen ist. Es hat dieselben Fundamente wie der Parsismus; man kann es einen umgekehrten Parsismus nennen. Denn wenn in diesem der Lichtkult den Geisterglauben überwog und zurückdrängte, so ist grade das Gegentheil im Schamanenthum der Fall. In ihm hat die Finsternifs und der mit ihr verknüpfte Geisterglaube sich der Gemüther bemächtigt. Auch das Schamanenthum ist ein Produkt der Länder, in welchen wir es finden. Wo Kälte die Natur erstarren macht und verödet; wo Wüsteneien sich ausdehnen und die Triebkraft der Erde den gröfsten Theil des Jahres unter der Eisdecke zurückgehalten wird, da verkümmert auch der Geist, zumal wenn die Bewohner solcher Länder von dem Verkehr mit andern reicher begabten oder glücklicher situierten Völkern abge-

---

[62]) Bei den Tungusen, welche die Russen zuerst kennen lernten, vgl. W. Schott über den Doppelsinn des Wortes Schamane (Abhd. d. Akd. d. W. 1842. p. 461 sqq.)

sondert bleiben. Dies trifft für die Schamanenländer zu[64]). Es sind hauptsächlich die Völker Mittelasiens und der Nordgegend der Erde, bei welchen diese Religionsform sich findet. Der Haupt- und Ursitz des Schamanenthums ist die Gegend am Lenaflufs und vom Baikalsee längs des Altai über den Jenisey, den Ob herunter, dann südlich die Wüste Hochasiens, inwieweit sie in den ältesten Zeiten als bewohnt gedacht werden kann. Die Bewohner der kleinen Bucharei vermittelten, auch ihrer äufsern Lage nach, in ihrer Religion das Schamanenthum mit dem Parsismus, wie andrerseits das Alpenland Tibet das Schamanenthum mit dem Buddhismus. Westlich vom Ural waren es vorzugsweise Völker finnischen Stammes, die seit den ältesten Zeiten dem Schamanenthum ergeben waren, dabei jedoch in einem reicheren Bewufstsein auch wirkliche Göttergestalten schufen[65]).

Während diejenigen Völker, welche in einer Natur leben, die mehr oder minder zu freundlichem Verkehr mit sich auffordert, mit ihrem Sinn an die Natur sich wenden und an sie sich verlieren: entfremdet sich das Bewufstsein der Völker, deren Heimath stiefmütterlich von der Natur bedacht ist, dem Leben der Natur und zieht sich auf sich zurück. So geschah es denn auch, dafs die Bewohner der eben umgränzten Erdstriche mehr den geistigen Eindrücken als denen der Natur ausgesetzt waren. Daher erscheint der Geisterglaube der schamanischen Völker als das unmittelbare und nothwendige Produkt der von ihnen bewohnten

[64]) W. Schott Aelteste Nachrichten von Mongolen und Tataren. Berlin 1847. 4. 30 S. — über d. Altaische oder Finnisch-Tatarische Sprachengeschlecht. Berlin 1849. 4.

Kellgren D. Finnische Volk u. d. Ural-Altaische Völkerstamm. (Jahresb. d. Deutschen morgenl. Ges. 1846 [Lpz. 1847] p. 180—197). — Grundzüge d. Finnischen Sprache. Berlin 1847. 8.

[65]) Stuhr a. a. O.

Länder. „Der Geisterglaube der schamanischen Völker ruht auf der Vorstellung, daſs die Seelen der Verstorbenen als Gespenster durch die Luft, über die Wüsten und die Schneefelder schweben. In der Art, wie in dem Glauben jener Völker die Natur vergöttert wird, zeigt sich nichts von einem gediegenen Kraftgefühle seelenvoll lebendiger Naturbegeisterung." Wenn auch die Naturmächte im Schamanenthume einiger Verehrung genieſsen, so tritt dieselbe doch völlig in den Hintergrund gegen den Geisterglauben. Die wüste oder erstarrte oder eisige Natur vermochte nur in trübem, wüstem Bilde sich im Bewuſstsein des Menschen abzuspiegeln [66]). Vielmehr gerieth dies vorzugsweise und ausschlieſslich in die Gewalt des Glaubens an die Geister der Verstorbenen, „welche über die weiten Wüsten, die Schneeflächen und die von Reif starrenden Tannenwälder durch die Nacht irrend umherschweifen und in Felsklüften und tiefen Abgründen hausen." — Mit dieser Vorstellung hängt, dem Charakter der Natur entsprechend, die andere eng zusammen, daſs diese Geister nur auf den Schaden der Menschen bedacht seien.

In dem, aus denselben Elementen entsprungenen, Parsismus hatte, der Natur Irans gemäſs, der Geisterglaube mit dem Lichtkulte sich verbunden; umgekehrt hatte im Schamanenthume der Geisterglaube sich an die Finsterniſs angeschlossen, weil die Natur dazu hintrieb. Wie nun der Parsismus eine überwiegend ethische, thatkräftige Richtung genommen hatte, so auch im Schamanenthume, nur wieder umgekehrt. Denn während der Parse für seine Gottheit kämpft, kämpft der Schamane gegen sie. Der Parse haſst und verabscheut den Geist der Finsterniſs und kämpft gegen

---

[66]) Eine Beschreibung der Steppen bei Humboldt Ans. d. Nat. I, 8 sqq.

ihn, weil dieser ihn von seiner Verbindung mit dem Geiste des Lichtes abhalten will, durch Hingebung an welchen der Parse seine subjektive Ohnmacht aufhebt. Der Schamane sucht diese Ohnmacht nicht durch Verbindung mit dem Objekt aufzuheben, sondern durch Geltendmachung seiner subjektiven Kraft (vgl. p. 26 sq.). Da ihm die Geister, gemäfs der Natur, in welcher er lebte, als menschenfeindlich erscheinen mufsten, so galt es nicht, sich ihnen hinzugeben, sondern zu widersetzen. Eine Natur, mit der der Mensch immerdar kämpfen mufste, um ihr nur soviel abzuringen, als er zur Fristung seines kümmerlichen Daseins bedurfte, oder um nur nicht von ihr erdrückt und vernichtet zu werden, eine solche Natur mufste dem Geiste eine grofse Selbstständigkeit geben, Vertrauen auf die eigene Kraft. So vereinigte sich Alles, um jenen ursprünglichen Geisterglauben in einer einseitigen Natur einseitig an die Nacht zu knüpfen; die Geister als Böse erscheinen zu lassen und den Menschen zu jener kecken Trotzigkeit zu bringen, in welcher er sein religiöses Bedürfnifs stillt, „indem er die von Geistern bevölkerte Welt mit Freiheit zu beherrschen, mit derselben zu verkehren, die in ihr waltenden Mächte nach eigenem freien Willen zu leiten strebt." Der Schamane sucht durch Bann und Beschwörung die übermenschlichen Mächte in seine Gewalt zu bringen und sich durch Bezwingung derselben ihrer Unterstützung zu vergewissern.

5. Gaiolatrie.

	Lenormant Étude sur la religion Phrygienne (Annal. de l'Inst. arch. Franç. Tom. I. Paris 1836. p. 215 sqq.). Creuzer II, 364—388.
Lyder:	Menke Lydiaca. Berol. 1843. 8.
Karer:	Soldan im Rhein. Museum. 1835.
Kappadocier:	T. Eckhard De templo Cappadociae Comano. Quedlinb. et Ascan. 1721. 4. Hisely disp. de hi-

stor. Cappadociae, cui praemittitur descriptio Cappadociae et disquisitio de Cappadocum origine, lingua, religione. C. tab. geogr. s. l. (Comment. lat. Class. III. Inst. Reg. Belg. Vol. VI.) 1832. 4. vgl. Stuhr II, 244 sq.

Wenn der Polytheismus Himmel und Erde zugleich und in ihren mannigfaltigsten Beziehungen erfafst, der Parsismus, bei Beeinträchtigung der ursprünglichen Empfindungsfähigkeit, einseitig das Licht, das Schamanenthum einseitig die Finsternifs aus der Richtung des Naturlebens hervorhebt, so ist es in der Gaiolatrie die Erde, an die vorzugsweise und deshalb einseitig das Bewufstsein sich verliert. Die Eindrücke des Himmels sind in dieser Religionsform ganz zurückgeschoben.

Alle Religionen oder Kulte, deren Mittelpunkt das Erdleben ausmacht, sind düster und wild, voll Wehmuth und Trauer. Wenn der Mensch mit allen seinen Sinnen an das Leben der Erde sich anschliefst, an ihrer Schönheit sich freut, an dem Schmuck und der Pracht ihres Farbenspieles sich weidet: so kann er nicht umhin, auch alle die wechselnden Empfindungen in sich zu erleben, welche der Wechsel dieses Naturlebens erzeugt. Heute geboren und morgen todt, das ist das Losungswort aller Hervorbringungen der Erde. Und je inniger sich der Mensch mit diesen schwindenden Gestalten vertraut gemacht, je tiefer er aus dem Blüthenkelche süfsathmender Natur Freude und Reiz gesogen hatte, um so tiefer mufste ihn die Trauer ergreifen, wenn er das Leben der Erde welken und absterben sah, um so ausgelassener seine Freude sein, wenn neues Leben wieder erwachte. — Dies ist denn auch wirklich der Charakter derjenigen Völker, bei denen wir die Gaiolatrie finden, d. h. eine Religion, in der das Bewufstsein vorzugsweise oder ausschliefslich der Gewalt des Erdlebens anheimgefallen war. Es sind dies aber die unter dem allgemeinen

Namen der „thrakischen" zusammengefaſsten Völkerstämme, welche von Europa aus über den Hellespont nach Kleinasien gewandert waren und die ganze westliche Hälfte desselben bis zum Halys (Kizil Irmak) bewohnten. Die beiden bedeutendsten Stämme waren die Lydier und Phrygier, mit den beiden Hauptstädten Sardeis und Pessinus. Diese beiden Städte, namentlich aber die letztere, waren der Hauptsitz dieses Religionsdienstes.

Fast die ganze mythische Vorstellung dieser Völkerschaften absorbiert sich in dem einen Mythos von der Göttin Kybele und ihrem Lieblinge Attis. Es wurde in der Kybele die Erde, aus deren Schooſse Alles so schön und so lieblich emporblüht, als mütterliche Gottheit verehrt. An diese auflebende und absterbende Natur, diesen Schimmer des Daseins, war der Sinn gewendet; wehmüthig trauerte er über den Untergang des Erdenlebens, den Tod des Attis, und feierte in lärmender Freude sein Wiedererwachen, sein Wiederaufleben. — Das Gefolge der Kybele bilden die Korybanten, die in schwärmender Begeisterung durch wilden Tanz und Waffengeklirr, mit Pfeifen und Pauken und lautem Geschrei die Opfer der Göttin feiern.

Friede und Versöhnung kam nicht in das Gemüth dieser Völker; es war und blieb zerrissen, indem es bald übermäſsiger Trauer erlag, bald in ungebändigter Freude aufjauchzte. Der Phrygier vergaſs die Hinfälligkeit alles Lebens weder im Rausche der Sinnlichkeit, noch setzte er sich in freier verwegener Persönlichkeit darüber hinweg, noch auch suchte er Trost in Vorstellungen von einem jenseitigen Leben. Das Dasein lieſs ihn rasen in unendlicher Freude; beim Anblick der Vergänglichkeit zerschmetterte ihn unendlicher Schmerz.

Wie der ganze Kult sich um Kybele und ihren früh, in der Blüthe der Jahre, verstorbenen Liebling bewegt, so

veranschaulicht der Mythos von beiden den gesammten Zustand des Bewufstseins der thrakischen Völker. Dieser Mythos hat sich in verschiedenen Gegenden verschieden gestaltet, aber überall dieselben Grundideen festgehalten. Zweierlei tritt daran hervor: die Trauer über die Vergänglichkeit des Daseins und die Zerstörungswuth sinnlicher Lust. Denn entweder durch sich selbst oder einen Andern entmannt litt Attis in blühender Jugend den Tod. Und so trugen auch die dem Attis und der Kybele veranstalteten Feste ganz den Charakter, der einem solchen Glauben entsprechend und mythisch in den Korybanten vorgebildet war. Trauerfeierlichkeiten, Fasten und Büssungen fanden statt und wilde Festraserei, die sich zur blutigen Selbstentmannung steigerte. Dieser Fanatismus erklärt sich aus dem Zustande der Gemüthszerrissenheit jener Völkerschaften, und dieser Zustand selbst wieder aus dem Verlorensein an das Erdenleben und aus den äufsern Existenzverhältnissen der genannten Völker Vorderasiens. Oestlich von ihnen wohnten die Syrischen Stämme, die der gröfsten sinnlichen Lust und Ausschweifung anheimgefallen waren. Wie nun südlich die Israeliten im Gegensatze zu dieser Sinnlichkeit in das Extrem starrer Sittlichkeit übergingen, so westlich die thrakischen Völker in ähnlicher Weise. Indem sie im Dienste der Kybele unter rauschendem Lärm der Cymbeln und Pauken sich selbst entmannten, überwanden sie die Sinnlichkeit aber nur äufserlich, nicht durch die Macht des Geistes, wie die Israeliten es versuchten.

Diese Religionsform ist wichtig wegen ihres Einflusses sowohl auf das griechische und römische Leben (sie gelangte 207 a. Chr. von Pessinus nach Rom) als auf das Christenthum[67]).

---

[67]) S. in der Anlage Lauer's Recension von Sommer: De Theophili cum diabolo foedere.

6. Uranolatrie.

Hager Panthéon chinois. Paris 1806. 4. Stuhr. Die chines. Reichsreligion u. d. Systeme d. ind. Philosophie. Berlin 1835. 8; Religionssysteme I, 9—36.
Confucii Chi-King ed. Mohl. Stuttg. 1830. 8. Y-King ed. Mohl. Stuttg. 1834 sqq. 8. II. Werke des tschines. Weisen Kung-Fu-Dsü u. seiner Schüler. Uebers. von Schott. Halle 1826. 8. II. Ed. Biot Recherches sur les moeurs des anciens Chinois, d'après le Chi-King (Journ. Asiat. Ser. IV. Tom. II, 307 sqq. 430 sqq.). Kurz Mém. sur l'état politique et religieux de la Chine, 2300 ans avant notre ère, selon le Chouking. Paris 1831.

Den Gegensatz zur Gaiolatrie bildet die Uranolatrie. Sie ist die Religionsform China's. Da dem Volkscharakter die Religion entspricht und der Religion der Volkscharakter, so bildet der Zustand des chinesischen Bewufstseins auch einen ebenso entschiedenen Gegensatz zu dem der thrakisch-phrygischen Völker. Wie dieses zerrissen, aufgeregt, excentrisch, so jenes einfach, ruhig, starr. Von der Unveränderlichkeit, Stabilität, ewig wandellosen Gleichheit des Himmels, des blauen Himmelsgewölbes ist die chinesische Religion und das ganze chinesische Leben der getreuste Reflex. Die oberste Gottheit der Chinesen ist Tian oder Schangti, in welchem der Aether und die Gestirne zu Einer Vorstellung zusammengefafst werden, der Himmel. Von ihm soll das Leben und die menschliche Seele das Abbild sein. Die ewige Ordnung des Himmels soll auch auf Erden dargestellt werden. Der Mensch soll sich von aller Aufregung, allen Leidenschaften frei, stets in der rechten Mitte halten, in stetem Gleichgewicht. Ruhe und Frieden der Seele und des Lebens sind die höchsten Aufgaben. Monotonie ist der Charakter des ganzen chinesischen Lebens. Besteht doch auch ihr ganzer Sprachschatz nur aus 450 einsylbigen Wörtern, ohne Deklination und Konjugation.

Diese vollkommene Stabilität des Chinesenthums ist die Folge ihres einseitigen Verlorenseins an das Naturobjekt des ewig unveränderlichen Himmels. Haben sie auch die Erde neben ihn gestellt als Gottheit, so tritt diese doch sehr in den Hintergrund und hat in keiner Weise Einflufs auf das Bewufstsein geübt. Begünstigt ist diese Stabilität worden durch die Abgeschlossenheit des Wohnsitzes.

7. Astrolatrie.

R. Moses Maimonides de idololatria liber c. interpr. Dionysii Vossii. 1668. 4. J. E. Ostermann disp. de astrolatria. Bock Essai sur l'histoire du sabéisme. 1785. Kleuker Ueber d. Ursprung d. Zabäismus (Zend-Avesta im Kleinen zu Anf.). Reinhard (p. 20) p. 40 sqq. 60 sqq. Baur (p. 20) I, 181 sqq. J. Selden. De dis Syris syntagmata II. ed. Andr. Beyer Lips. 1672. 8. Stuhr I, 376 sqq. Creuzer II, 2. J. L. Movers Die Phönizier. Bd. I. Bonn 1842. 8. Bd. II. Berlin 1849. K. Schwenck Mythol. d. Semiten. Frkf. a. M. 1849. 8.

Karthager: Fr. Münter Rel. d. Karth. ed. II. Kopenhagen 1821. 4. Creuzer II, 437 sqq.
Babylonier: Fr. Münter Rel. d. Babyl. Kopenh. 1827. 4.
Araber: Stuhr I, 396 sqq.

Die Religionsform, welche wir mit dem Namen Astrolatrie (Gestirndienst) bezeichnen, heifst auch Sabäismus (Zabiah von Zebaoth haschamajim). Sie ist die Religion der semitischen Völker und geographisch zwischen dem Parsismus und der Gaiolatrie gelegen. In der Astrolatrie ist die Abstumpfung und Zersplitterung noch gröfser, als in den früher betrachteten Formen. Diese hatten entweder die ganze Natur oder doch wenigstens gröfsere, allgemeinere Richtungen derselben (Licht, Finsternifs, Erde, Himmel) erfafst; in der Astrolatrie ist das Bewufstsein an Einzelnheiten verloren. Es ist nicht mehr der ganze grofse blaue, den Aether und die Gestirne zugleich umfassende Himmel,

an welchen sich das Bewufstsein hingiebt, sondern es sind die Einzelnheiten des Himmels: Sonne, Mond und Sterne[68]. — Bei dieser Zersplitterung des Geistes konnte derselbe natürlich auch nur einseitig, nur unvollkommen die Eindrücke der Gestirne in sich aufnehmen. Damit hängt der Rationalismus zusammen, das Verstandesmäfsige, der Mangel an Gefühl, dem wir überall bei den Anhängern dieser Religionsform begegnen. Sehen wir näher.

Die Länder, in denen die Astrolatrie heimisch war, sind, mit Ausnahme des kleinen syrischen Küstenstriches (Phoenizien und Palaestina) Ebenen. Sie bestehen aus drei Theilen: 1) dem Tieflande des Tigris und Eufrat (Mesopotamien und Babylonien) und dem syrisch-arabischen Tieflande; 2) der syrisch-arabischen Wüste; 3) dem arabischen Hochlande. Sowohl jene Tiefländer als das arabische Hochland — von der Wüste versteht es sich von selbst — sind trocken, steinig, wenig fruchtbar. Mesopotamien ist theils wüste, theils grasreiche Steppe; Babylonien nur durch künstliche Bewässerung unzähliger Kanäle zu einem hohen Grade von Fruchtbarkeit gebracht. Der Baumwuchs fehlt entweder ganz oder ist sehr dürftig[69]. Ein solches Land fesselte wenig den Sinn und die Einbildungskraft: Blick zum Himmel[70] (ewig klar und heiter wegen der Dürre); Ausbildung des Verstandes (den möglichsten Ertrag der Erde abzugewinnen); Richtung auf Handel, wo Flüsse (Babylon)

---

[68]) Dafs die Religion der semitischen Völker ursprünglich nicht Sabäismus gewesen sei, behauptet O. Müller. Kl. Schr. II, 53.

[69]) Wellsted Travels in Arabia. London 1838. Jomard Études géogr. et histor. sur l'Arabie. Paris 1839.

[70]) Humboldt Kosmos II, 50 (in Bezug auf Arabien): „Wo dem Boden der Schmuck der Wälder fehlt, beschäftigen die Lufterscheinungen, Sturm, Gewitter und langersehnter Regen um so mehr die Einbildungskraft."

oder die Küste (Phönizien) dazu einluden, um von auswärts zu holen, was man brauchte und nicht besafs.

So ist sowohl die Religion jener Länder, als der Charakter der Völker, die dort wohnten, ein Produkt natürlicher Verhältnisse. Dies läfst sich noch weiter ausführen. Nachdem einmal der Blick durch die Natur des Landes dem Himmel zugewandt war, auch um deswillen[71]), weil in jenen unübersehbaren Ebenen, wo keine Städte und keine Berge als Merkzeichen dienen konnten, die Sterne bei Wanderungen zu Lande und bei Seefahrten als Führer dienen mufsten: so blieb der Blick am Himmel gefesselt, und der Sinn verlor sich an die Eindrücke der Gestirne um so mehr, als die der Erde sehr dürftig waren. Man sah die Bewegung der Gestirne und hielt sie für belebt[72]); man nahm den Einflufs derselben auf die ganze Natur, die Macht der Sonnenstrahlen, das Erquickende des Thaues und der Kühlung bei Aufgang des Mondes wahr und gewann die Vorstellung weitwirkender, wohlthätiger Mächte. Man beobachtete ferner die Regelmäfsigkeit des Laufes und Standes der Gestirne[73]), wie sie in ewig gleicher Ordnung die Jahreszeiten bestimmen, für die Thiere die Zeit der Geburt, für die Gewächse die Zeit der Reife herbeiführen, und ward

---

[71]) Reinhard l. l.

[72]) Cic. N. D. II, 15: hac mundi divinitate perspecta, tribuenda est sideribus eadem divinitas; quae ex mobilissima purissimaque aetheris parte gignuntur, neque ulla praeterea sunt admista natura, totaque sunt calida atque perlucida, ut ea quoque rectissime et animantia esse et sentire atque intelligere videantur.

[73]) Daraus argumentieren ihre Göttlichkeit auch die Stoiker bei Cic. N. D. II, 16; ihre Ungöttlichkeit Lactant. Instit. II, 5. (Ex hoc enim apparet deos non esse, quod exorbitare illis a praestitutis itineribus non licet) und ein peruanischer Ynca bei Garcilasso de la Vega Hist. des Yncas. Amsterd. 1704. Tom. II. p. 394 sqq. (Lb. IX. cp. 10.) vgl. H. Grotius l. l. Lb. IV. §. 5.

dadurch nicht blos zu genauer Erforschung der dabei obwaltenden Gesetze veranlafst, sondern bildete auch die Ansicht aus, dafs diesen unwandelbaren Gesetzen der Gestirne auch das menschliche Leben unterworfen sei. — Dieser Zusammenhang zwischen dem Leben der Erde und dem Laufe der Gestirne allein war es, welcher das syrisch-arabische Gemüth berührte. Höhere Regungen treten nirgends im Bewufstsein hervor[74]). Die Sonne, als die mächtigste, war der Gott der Götter. Nächst ihr wurde dem Monde vorzügliche Verehrung geleistet und weiter einzelnen Sternen, an deren Stellung am Himmel, an deren Erscheinen und Verschwinden zu verschiedenen Jahreszeiten sich die Witterungskunde anschlofs.

Dies Verlorensein des Bewufstseins an die Gestirne hatte zur natürlichen Folge: 1) eine Verflachung des Gemüths, Gefühllosigkeit, Vorwiegen des Verstandes, Rationalismus, Härte, Grausamkeit, Blutdurst. Dies tritt sehr bestimmt hervor an der Art und Weise, wie der Araber die Blutrache vollzog, und an der Härte und Grausamkeit, womit er seine Götter selbst bekleidete. Die Araber weihten nicht selten ihre eignen Kinder dem Tode oder den Göttern, wie die Phönizier ihrem Moloch, die Babylonier ihrem Bal, und begruben ihre neugebornen Töchter aus Furcht, sie möchten sie nicht ernähren können, oder die Töchter könnten ihnen einst geraubt und geschändet werden. In kalter Verständigkeit berechnet der Araber den Vortheil und Nachtheil, der ihm aus Handlungen und Ereignissen entspringen kann, und abhängig von dem Laufe der Gestirne sich fühlend, die in weiter Ferne und festbestimmter Nothwendigkeit das Leben und ihn selbst bestimmen, waren seine Gedanken nur darauf gerichtet, wie er das durch die Gestirne ihm

---

[74]) Heeren Ideen. Buch XIX, 4. Humboldt Kosmos II, 265.

bevorstehende erkenne, es zu seinem Nutzen ausbeute oder sich vor Schaden behüte. — Die Astronomie und Astrologie, obgleich nicht in Arabien erblüht[75]), sondern unter den Chaldäern zu Babylon[76]), sind natürliche und nothwendige Keime eines Geistes, der sich ganz an die Gestirne hingegeben hat. Es ist klar, dafs bei dem Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von den Gestirnen und ihrer ewig gesetzmäfsigen Nothwendigkeit von einem freien, sittlichen, durch sich selbst bestimmten Handeln nicht die Rede sein kann. Der Chaldäer prüfte nicht sich selbst als den Grund seiner Thaten und Geschicke, sondern las in dem objektiven Gesetze der Sterne, welches, seinem Glauben nach, sein Handeln bestimmte. Auch hierin spricht sich eine grofse Zersplitterung des Geistes, eine grofse Gefühllosigkeit aus; Mangel an persönlicher Kraft, die sich rettet, indem sie flieht.

Aufser der Gefühllosigkeit und dem Rationalismus, der Härte und Dürre der Gesinnung, erkennbar an der Blutrache und Grausamkeit der Araber, der Astrologie der Chaldäer, hat die Astrolatrie noch eine andere hervorstechende Folge: unendliche Sinnlichkeit. Dies kann paradox erscheinen. Gewöhnlich nimmt man an, Sinnlichkeit werde begünstigt durch Verkehr mit der Natur, d. h. mit dem Leben und Treiben der Erde; der Anblick des gestirnten Himmels dagegen erhebe und läutere durch Vorstellungen des Erha-

---

[75]) Vgl. Humboldt a. a. O. II, 258 sq.

[76]) S. Delambre hist. de l'Astronomie ancienne. Paris 1817. Chasles Recherches sur l'astronomie indienne et chaldéenne, in den Comptes rendus de l'Acad. des Sciences. Tom. XXIII. 1846. Ueber die Chaldäer vgl. Ditmar d. Vaterland d. Chaldäer. Berlin 1790. 8. Palmblad de rebus Babyloniis et originibus veterum Chaldaeorum. Upsal. 1820. 4. Rödiger über Chaldäer und Kurden (Z. f. d. Kde. d. Morgenlandes. Bd. III.)

benen und Ewigen die Gesinnung. Wie begründet dies scheinen mag, die Erfahrung straft diese Behauptung Lügen und zeigt, dafs grade das Umgekehrte der Fall sei. Alles Familienleben, alle Kultur und Sittlichkeit knüpft sich an das Erdleben, an Ackerbau[77]). In einem solchen Verkehr mit der Erde werden alle edleren Gefühle und Empfindungen angeregt; das Mütterliche, Fürsorgende, Freundliche der Erde mildert, sänftigt, läutert alle Gefühle. Die gröfste Unsittlichkeit ist immer da, wo mit Zurückdrängung des Gefühls eine verstandesmäfsige Beschäftigung vorherrscht: Handel, Fabriken, Krieg, Diplomatie. Sinnlichkeit ist auch mit dem Ackerbauleben verknüpft; aber theils nicht in so hohem Grade (Land — Stadt), theils ohne die demoralisierende, zerrüttende Wirkung, welche stets mit der Sinnlichkeit des Rationalismus verknüpft ist. Die Sinnlichkeit des Ackerbaulebens ist eine mehr natürliche — die des Rationalismus eine gemüthlose, künstliche, raffinierte, schrankenlose. — Um zu unserm Gegenstande zurückzukehren, so mufste also die Sinnlichkeit der Gestirndiener, wegen ihres gefühllosen rationellen Charakters, eine bodenlose sein, wenn sie in diese Sinnlichkeit verfielen. Sie verfielen aber nothwendig darin, sowohl wegen ihrer rationellen Gesinnung als auch wegen ihrer Astrolatrie. Denn weil sie, wie ich bemerkt habe, die Gestirne mit Rücksicht auf das Leben der Erde, auf Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit betrachteten, der Mond, den sie hoch verehrten, den merklichsten Einflufs auf das geschlechtliche Leben hat, so ward ihrer Gesinnung auch eben eine Richtung auf die Sinnlichkeit gegeben. Denn der Mensch ist so wie seine Götter, weil seine Götter so

---

77) S. Gaiolatrie, Erd- und Ehegöttinnen (Hera — Demeter). Mit dem Ackerbau tritt Monogamie ein; in dem frühern Hirten- oder Nomadenleben ist Polygamie. Grimm Gesch. d. d. Spr. I, 18.

sind wie er. Und er glaubt sie zu ehren, wenn er dem Charakter gemäfs handelt, den er ihnen beilegt. Wenn der Mond verehrt wird mit Rücksicht auf das geschlechtliche Leben, auf seine zeugerische Kraft, und wenn ihm ein dieser Auffassung entsprechender Charakter beigelegt wird, so mufs er einen ausschweifend sinnlichen Dienst hervorrufen. — So ist denn aus dem Rationalismus und der Astrolatrie, oder auch aus dieser letztern allein, weil jener aus dieser entstand, die ausschweifende Unsittlichkeit zu erklären, die wir, weniger bei den Arabern, aber in abschreckend hohem Grade bei den übrigen verwandten Völkern, namentlich den beiden Hauptzweigen, Phöniziern und Babyloniern[78]) finden.

Eine dritte Eigenthümlichkeit ist die religiöse Verehrung von Steinen. Sie ist wohl nicht unmittelbare, sondern nur mittelbare Folge der Astrolatrie; zunächst resultierend aus der Zersplitterung des Bewufstseins, die ihrerseits freilich aus der Astrolatrie hervorging. Wie das Bewufstsein an die Einzelheit des Himmels verloren war, so verlor es sich auch an die Einzelheit des Erdlebens, den Stein. Was der Stern am Himmel war der Stein auf der Erde. Der Stein galt dem Araber als der Vermittler mit

---

[78]) „Mesopotamiae homines effrenatae libidinis sunt in utroque sexu." Sallust. bei Sch. Juvenal. Sat. I, 104. (Phönizier = Semiten, Ewald Gesch. d. Volkes Israel Bd. I, 278 sq. = Hamiten (zu denen auch die Aegypter gehören): I Mos. cap. 10. vgl. Bertheau zur Geschichte d. Israeliten p. 163 sq.) Herodot I, 181. 199 ibq. Bähr. Münter Rel. d. Babylon. p. 72. 74. Rel. d. Karth. p. 79—82. Heyne Comm. Societ. Gotting. Tom. XVI. Stuhr a. a. O. Bd. I, 384 sqq. Creuzer a. a. O. p. 350 sqq. u. a. Engel Kypros. Berlin 1841. Bd. II, 9—15 und an andern Stellen betreffend die Kypr. Aphrodite.

Fisch und Taube. Tempelbordelle. Darum in der Bibel Hurerei soviel als Abgötterei.

den Gestirnen[79]). Vor allen ward dafür der schwarze Stein angesehen, den die Moslemim noch heutiges Tages in der Kaaba verehren, und von dem man glaubte, dafs in ihm alle Sternenkräfte beschlossen seien. Von diesem Steine hatte dann wieder der einzelne Stammstein seine Kraft, und von diesem endlich der Stein, den der Einzelne am Leibe trug, und der durch den Stammstein und den Hauptstein in der Kaaba die lebendige Kraft der göttlichen Mächte, der Gestirne, dem Einzelnen zu seinem besondern Schutz mittheilte[80]). — Die Verehrung der himmlischen Mächte führt am leichtesten zur Idololatrie, weil sie so fern sind und daher der Mensch die Sehnsucht nach ihnen sich in etwas stillt durch ein sinnliches Abbild oder ein sinnliches Surrogat. Stein, als stärkstes, härtestes, Symbol der Kraft? — Dieser Steindienst, in dem sich eine grofse Zersplitterung des Bewufstseins kundgiebt, zeigt schon auf Afrika, auf den Fetischismus hin, wie denn auch Arabien seinem ganzen Charakter nach sowohl zu Asien als zu Afrika gehört. Ueberhaupt ist die ganze Astrolatrie eine Religionsform, die wenig Europäisches an sich hat; dem europäischen Wesen stehen Gaiolatrie, Parsismus und Schamanenthum ungleich näher. Astrolatrie ist die Religionsform, welche Asien mit Afrika vermittelt, nicht blos durch den Steindienst. Wir werden gleich eine afrikanische Religionsform kennen lernen, die, obgleich sie noch niedriger zu

---

[79]) „Die Steine wurden heilig gehalten als Gedenksteine zur Erinnerung an geschlossene Bündnisse mit den göttlichen Mächten. (Jacob). Sie dienten den Arabern auch zum Zeugnisse geleisteter Eidschwüre. — Die Heiligkeit, welche dem noch heute von den Moslemin verehrten schwarzen Stein in der südöstlichen Ecke der Kaaba beigelegt war, bezog sich auf die Macht der Götter, die, durch die heiligsten Schwüre angerufen, wachten über die Heilighaltung des geschlossenen Bündnisses." Stuhr l. l. p. 402.

[80]) Stuhr l. l. p. 411 sq.

setzen ist als die Astrolatrie, doch mit ihr korrespondiert. Wie nemlich in der Astrolatrie sich das Bewufstsein einseitig an eine Einzelheit des Himmels verliert, so konnte es sich auch einseitig an eine Richtung des Erdlebens verlieren.

8. Zoolatrie.

Reinhard (p. 20) p. 22 sqq. Jablonski Pantheon Aegyptiorum. Francof. 1750—52. 8. III. C. Prichard Darstellung der ägypt. Mythol. Aus d. Engl. von Haymann, mit Vorrede von A. W. v. Schlegel. Bonn 1837. 8. Creuzer II, 1. M. Schwartze Das alte Aegypten. Bd. I. (2 Theile). Leipz. 1843. 4. K. Schwenck Die Mythol. d. Aegypter. Frkf. a. M. 1846. 8.

Eine noch weit gröfsere Einseitigkeit im Empfinden des religiösen Objektes, als wir sie in den bisher betrachteten Religionsformen fanden, und eine weit gröfsere Zersplitterung des Bewufstseins zeigt sich in der Vergötterung einer Einzelnheit des Erdlebens, der Thierwelt, in der Zoolatrie. Es ist dies die Religion Aegyptens. Die Aegypter verehrten die Thiere nicht etwa in symbolischer Bedeutung, als Abbild oder Symbol der Gottheit, wie Einige mit Rücksicht auf Herodot[81]) gemeint haben; sondern die Thiere in ihrer unmittelbaren sinnlichen Erscheinung wurden heilig gehalten und göttlich verehrt, nach ihrem Tode einbalsamiert und auf ihre Tödtung die härteste Strafe gesetzt[82]). — Jeder Gau verehrte seine besondern Thiere, deren Mumien man zum Theil noch jetzt findet[83]). Gewisse Thiere wurden

---

[81]) II, 65: *τῶν δὲ εἵνεκεν ἀνεῖται τὰ ἱρά εἰ λέγοιμι, καταβαίην ἂν τῷ λόγῳ ἐς τὰ θεῖα πρήγματα, τὰ ἐγὼ φεύγω μάλιστα ἀπηγέεσθαι.*

[82]) „Firmiores enim videas apud eos opiniones esse de bestiis quibusdam, quam apud nos de sanctissimis templis et simulacris deorum." Cic. N. D. I, 29.

[83]) Creuzer Bd. II, 201 sq.

überall heilig gehalten und verehrt: Stier, Hund, Katze, Schlange, Ibis, Falke und Käfer[84]).

Man hat diese Vergötterung der Thiere auf verschiedene Weise zu erklären versucht[85]).

1) Aus der Nützlichkeit und Schädlichkeit der Thiere[86]);

2) aus dem Glauben an Seelenwanderung[87]);

3) aus Hieroglyphen, in welchen mit Thieren Götter bezeichnet wurden[88]);

4) aus astronomischen Vorstellungen. So sagt Creuzer II, 197 sqq.:

„Die Erde spiegelt den Himmel ab. Sie giebt den Wiederschein in Metallen, Steinen, Edelsteinen, Pflanzen und Thieren. Sie antwortet der Sphärenharmonie durch die Chöre und Musik der Tempel. Vorzüglich aber sehen wir das Heer des Himmels, den Kreis der himmlischen Thiere, am deutlichsten reflektirt im universellen und im provinziellen Thierkreise des ganzen aegyptischen Landes und aller einzelnen Nomen. Aegypten ist ein grofses Pantheon und jeder Nomos, jeder Gau antwortet den Revieren des Himmels. Das Ganze ist ein Haus heiliger Thiere und hat im Himmelsgewölbe seine Decke. Daher läuft auch der ganze Thierkreis des Himmels auf der aegyptischen Erde fort. Es ist eine grofse heilige Heerde, unter den Schutz des Himmels gestellt. Von Thebae oder Grofs-Diospolis an bis nach Canobus, an die Nilmündung hin ist

---

[84]) Vgl. Noack p. 266.

[85]) Schon im Alterthume: Diodor. I, p. 97 sqq. Plut. de Is. et Osir. s. Reinhard p. 22—29. Am besten wohl Hegel bei Creuzer I, 30. not. und besonders B. Constant La Religion. Liv. II. Ch. 2. (Tom. I, 257 sqq i. d. Uebers.).

[86]) Cic. N. D. I, 36. Euseb. P. E. II, I. Mosheim zu Cudworth cp. IV. §. 19. p. 419 sqq. Creuzer II, 205 sq.

[87]) J. H. Ursinus Anal. S. Vol. I, 409 sqq.

[88]) Clem. Al. Strom. V, 7.

ein hieratisch-animalisches Leben. Jedes Revier des Himmels hat wieder sein Thier und sein Haus für die Thiere. Jeder Gau hat sein heiliges Thier und seinen Tempel, worin es die Pflege der Menschen empfängt. Sie stellen ja auch alle Phänomene des Himmels in sich dar, diese Thiere; sie sind ja auch die natürlichen Gnomone der wechselnden Zeiten, die Boten der natürlichen Veränderungen — die Brunst des Widders im Frühling, das Gebrüll des Löwen bei heifser Sonnenglut, das ängstliche Treiben und Laufen der Gazelle nach der Regenzeit, und der spürende Hund, dieser Namenträger des hellsten Sternes. Soll einmal Naturreligion sein, soll ein jedes natürliche Ding seine Würdigung und seinen Platz in dem Kultus finden — so müssen wir die grofse, ja grofsartige Consequenz bewundern, womit Aegyptens Priesterschaft diese natürlichen Regungen des Volkes ergriffen und behandelt hat."

Dies hört sich recht schön an, wenn es nur wahr wäre. Aber abgesehen davon, dafs Creuzer wie überhaupt, so auch besonders in der ägyptischen Religion, viel zu tiefsinnige, spirituelle, systematische Vorstellungen erblickt, wo nicht im geringsten daran zu denken ist, so fällt seine ganze Erklärung des ägyptischen Thierdienstes in sich zusammen, weil das Princip, auf dem sie beruht, haltlos ist. Denn

1) dürfen wir den Aegyptern keine umfassenden astronomischen Beobachtungen zuschreiben, weil die ägyptische Luft stets so mit Dünsten angefüllt ist, dafs selbst in heitern Nächten die Sterne zweiter und dritter Gröfse nicht gesehen werden[89];

2) ist nichts ausgemachter, als dafs die ältesten Aegypter

---

[89]) Biot Recherches sur plusieurs points de l'Astronomie égypt. Paris 1823. p. 224 Stuhr a. a. O. Bd. I, XXIV.

den Thierkreis nicht gekannt, sondern erst von den Chaldäern kennen gelernt haben[90]);

3) bezeugt der in Alexandrien lebende Jude Philo[91]) ausdrücklich, daſs die Aegypter allein die Erde göttlicher Verehrung würdigten, dagegen den Himmel einer solchen nicht werth achteten[92]). Weil nemlich in Aegypten der Himmel keinen Regen gab[93]) und deshalb keinen segensreichen Einfluſs übte, sondern das Land durch Uebertreten des Nils befruchtet ward, so blieb der Sinn der Aegypter der Erde zugewendet und ward weder durch die Wohlthat des fruchtbaren Regens noch des freundlichen Sternenlichtes zur Verehrung des Himmels veranlaſst. — Isis (Erde)[94])

---

[90]) Ideler Ueber d. Ursprung des Thierkreises. Berlin 1838. 4. Letronne Sur l'origine du Zodiaque grec et sur plusieurs points de l'astronomie des Chaldéens. Paris 1840. 4. (aus d. Journ. des Savants 1839) Sur l'origine grecque des Zodiaques prétendues égyptiens. Paris 1837. (Revue des d. M.) Analyse critique des répésentations zodiakales en Egypte. Paris 1846.

[91]) Vit. Mosis Lb. III. p. 682.

[92]) Der aegyptische Himmel hat kein blaues, sondern silbergraues Licht, welches natürlich höchst lästig sein muſste, und gewiſs ebenso sehr, wie die kahlen von der Sonne beschienenen Sandebenen, die in Aegypten so häufigen Augenkrankheiten erzeugten: Juvenal. Sat. XIII, 93. Pers. Sat. V, 186 ibq. Plum p. 484 sq. Pruner die Krankheiten d. Orients. Erlangen 1847. 8. cp. 12.

[93]) Herod. III, 10: „Unter dem Könige der Aegypter Psammenit, dem Sohne des Amasis, kam in Aegypten die ganz merkwürdige Erscheinung vor, daſs es in Theben regnete, welches doch nie, weder vorher noch nachher bis auf mich beregnet ist, wie die Thebaner selbst sagen. Denn in Oberägypten regnet es überhaupt gar nicht." — Auch heut zu Tage haben von den 365 Tagen des Jahres:

242	ganz reinen Himmel	s. Franz Pruner Topographie médicale du Caire. Munich. 1847.
84	einige Wolken	
32	bedeckten Himmel	
7	Nebel mit Regen	
365		

[94]) Demeter s. Herod. II, 59. Plut. Is. et Osir.

und Osiris (Nil)[95]) sind die beiden Hauptgottheiten der Aegypter. Diese beiden verehren sie und daneben sind heilig die Thiere.

Der Thierdienst der Aegypter wird überall als das Charakteristische ihrer Religion hervorgehoben und diese Zoolatrie hat weder in dem Glauben an Seelenwanderung, noch in der Wiederspiegelung des himmlischen Thierkreises in dem irdischen, noch in den Hieroglyphen[96]) seinen Grund; auch nicht zuletzt in der Nützlichkeit und Schädlichkeit gewisser Thiere. Allerdings mufste ein Land wie Aegypten, das, sonst dürr und trocken, nur durch das regelmäfsige Steigen des Nils befruchtet wurde, zur Verehrung dieses Flusses und der durch ihn fruchtbaren Erde hinleiten. Ebenso mufste es die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, dafs der Ibis erschien nach dem Fallen des Nils und das zurückgebliebene Gewürm vertilgte; dafs die schüchterne Gazelle vor dem Steigen des Nils in die Wüste floh. Die üppige Thierwelt der Krokodile, Schlangen, Eidechsen u. s. w., welche durch

---

[95]) Athanas. contra gentes: *πάντων μάλιστα Αἰγύπτιοι τὸ ὕδωρ* (den Nil) *προτετιμήκασιν*. Plut. Is. et Osir. Vgl. Heliodor. Aeth. IX, 9. Jul. Firm. Mat. de err. prof. relig. Voss de idol. Lb. II, 74 p. 689. — Er wurde in der Form des Stieres Apis verehrt. — Aegypti siccitatem temperat Nilus amnis. Minuc. Fel. 18, 3.

[96]) Dafs es mit dem Vorkommen von Thiergestalten in den Hieroglyphen eine ganz andere Bewandtnifs habe, als man früher annahm, beweisen die neusten Untersuchungen über den Charakter dieser Schrift. Die Hieroglyphen sind nämlich

a) phonetische: z. B. Schale (Kelol) Mütze (Klaft) = K. (wenn im Deutschen Lamm, Licht, Löffel = L).

b) symbolische: z. B. Sonne = Tag; Löwe = Herrschaft.

c) figurative: z. B. Gazelle = Gazelle; Spaten = Spaten.

Die hieratische Schrift besteht aus abgekürzten Hieroglyphen. Die Volks-Schrift (enchorische, demotische, epistolographische) ist die noch mehr zusammengezogene hieratische.

Osann über d. älteste Schrift der Aegyptier. Rh. Museum. 1848. Heft 4. p. 579—589.

die Ueberschwemmung zum Vorschein kam, konnte den Blick auf sich ziehen[97]). Aber dafs man diese Thierwelt göttlich verehrte —, aus der reichen Fülle des Daseins kein Objekt fand, welches mehr Eindruck machte und deshalb mehr zur Vergötterung aufforderte, — dafs man in den Thieren eine Macht erkannte, die man über sich zu stellen veranlafst wurde und der man sich deshalb unterwarf: dies

---

[97]) „Es ist in den Thieren etwas unbekanntes, wir könnten sagen geheimnifsvolles vorhanden, das den Wilden veranlassen mufs, sie zu verehren.

Die Unmöglichkeit sie zu beurtheilen und zu begreifen, eine Unmöglichkeit, die wir übrigens mit ihnen theilen, die wir aber aus Gewohnheit nicht mehr wahrnehmen; ihr viel sicherer Naturtrieb, als unsre Vernunft; ihre Blicke, die so kräftig und lebhaft ausdrücken, was in ihnen vorgeht; die Verschiedenheit und Seltsamkeit ihrer Gestalten; die oft in Staunen setzende Schnelligkeit ihrer Bewegungen; ihr Mitgefühl mit der Natur, das ihnen die Annäherung der natürlichen Erscheinungen verkündigt, die der Mensch nicht voraussehen kann; endlich die Scheidewand, die der Mangel der Sprache auf ewig zwischen ihnen und ihm bildet — dies alles macht sie zu räthselhaften Wesen.

So lange er ihnen durch ihre Unterjochung nicht den räthselhaften Zauber genommen hat, so lange theilen sie mit ihm Leben und Herrschaft, so lange herrschen sie als seinesgleichen in den Wäldern. Sie sprechen ihm Hohn in den hohen Lüften wie in den tiefen Wellen; sie besitzen einige seiner Kräfte in einem höheren Grade; sie sind bald seine Sieger, bald seine Beute, und man begreift, dafs, indem er überall den verborgenen Sitz der unsichtbaren Kräfte sucht, er ihn oft im Innern jener Wesen findet, deren Dasein ihm durch nichts erklärt, und deren Bestimmung ihm durch nichts offenbart wird.

Die Verehrung welche der Wilde den Thieren erweist, erstreckt sich sogar noch über den Zeitpunkt hinaus, wo er sie zähmt und sich dienstbar macht. Der Besitz eines Hausthieres bringt in seinem Leben eine so grofse Umwälzung hervor, dafs er darüber nur noch geneigter wird, diesem neuen Gefährten seiner Arbeit eine fast göttliche Natur beizulegen. (Herder Ideen z. Phil. d. Gesch. I.)" Vgl. Benj. Constant d. Relig. p. 257 sqq. d. Uebers. und Hegel, Phil. d. Relig. I, 235 sq. (Beinahe dasselbe mit denselben Worten und vielleicht aus Constant entlehnt.)

setzt eine solche Abschwächung und Zersplitterung, ein solches Einseitig-geworden-sein des menschlichen Geistes voraus, wie wir es in den bisherigen Religionsformen noch nicht gefunden haben. Und das ist der eigentliche, wahre und letzte Grund der Zoolatrie.

Diese Verwilderung und Gesunkenheit des religiösen Bewufstseins offenbart sich auch nach einer andern Seite hin. Schon bei der Astrolatrie bemerkten wir die grofse, ausschweifende Sinnlichkeit, die mit ihr verknüpft war. Aber jene Sinnlichkeit hat fast noch etwas Edles, ein Inkarnat von Seele, wenn man sie mit der ägyptischen Völlerei und Wollust vergleicht[98]). Man kann sich kaum etwas Widerlicheres denken als das verschlammte, bestialische Bewufstsein der alten Aegypter. Nüchterner Rationalismus, Schlauheit, verständige Berechnung, Mangel an jeglichem Gefühl, welches den Menschen über das Thier erhebt, dies sind wie Produkte des Landes und der Religion, so die Bestandtheile des ägyptischen Charakters. Trotz aller Kultur, die niemals einen nothwendigen Zusammenhang mit sittlich freier Bildung hat[99]), steht das ägyptische Leben unendlich tief. Thierisch, das ist der rechte Ausdruck dafür, der Widerschein der Religion. Es genügt anzuführen, dafs in dem, an einer der Nilmündungen belegenen, Mendes besonders die Ziegenböcke heilig gehalten und verehrt wurden[100]) und dafs — fast unglaublich, aber doch sicher — die Frauen des Mendesischen Nomos sich diesen Böcken preiszugeben pflegten. Und nicht etwa nach Verirrung einzelner

---

[98]) D. aeg. Frauen waren besonders fruchtbar (s. Citate bei Fea zu Winckelmann Gesch. d. Kst. Bd. II. Kp. 1. §. 1. (Werke III, 144. not. 1. ed. Eiselein) und hatten übermässig grofse Brüste. (ibd. §. 5).

[99]) Wie umgekehrt das Christenthum zeigt.

[100]) Wesseling zu Diodor. I, 84.

verworfener Individuen, sondern allgemeinen und religiösen Vorstellungen gemäfs[101]).

9. Fetischismus.

De Brosse. Du culte des dieux Fétiches. s. l. 1760. (Deutsch v. Pistorius. Berlin u. Stralsund 1785. 8.). Steger Fetischismus, die Quelle aller Religionen (Deutsche Monatsschr. 1790. St. VII.). Tiedemann Ueber den Fetischdienst und seine Entstehung (ebend. St. IX.).

Diese Religionsform hat durch de Brosse ihren Namen von dem Portugiesischen Worte fetisso (√fatum) d. h. eine bezauberte, göttliche Sache, ein zauberkräftiges Ding. Sie ist vorzugsweise die Religion der afrikanischen Völker, der Neger, die, wie sie anderweitig dem Urbilde der Menschheit am unähnlichsten geworden sind, so auch hinsichts der Religion am tiefsten stehen. Der Fetischismus zeigt die gröfste Beeinträchtigung der ursprünglichen Empfindungsfähigkeit und das Minimum geistiger Ausbildung. Die p. 65—94 betrachteten Religionsformen hatten doch durch die gröfsere oder geringere geistige Entwickelung und Erstarkung vermocht zwar nur einzelne Richtungen der Natur, aber diese doch einheitlich und zu einer gröfsern Ganzheit aufzufassen. Selbst in der Astrolatrie und Zoölatrie, wo sich der Geist schon in gröfserer Zersplitterung

[101]) Pindar gedenkt dieser namenlosen Entartung in einem Fragment bei Strab. XVII. p. 1154 (no. 215 Bckh. 179 Bgk.) sowie Herodot II, 46. Und von den Bewohnern der Bocksstadt Thmuis im Delta erzählt es Clem. Alexdr. Protr. p. 22. Pott. Creuzer II, 199. Vgl. die vielen obscönen Abbildungen. Vornehme und schöne Frauen wurden erst drei Tage nach dem Tode balsamiert, ἵνα μή σφι οἱ ταριχευταὶ μίσγωνται τῇσι γυναιξί. Herod. II, 89. Es wurden Heirathen vollzogen, die anderwärts für Blutschande galten u. s. w. u. s. w. — Ueber die Entartung der Bewohner von Kanobus s. Fea z. Winckelmann Gesch. d. Kst. II, 1, 4.

und an Einzelnheiten des Naturlebens, Gestirne und Thiere, verloren zeigte, hatte er doch noch so viel Kraft gehabt, wenigstens an diesen bestimmten Einzelnheiten, an dem Komplex von Natureinzelnheiten festzuhalten; aber selbst diese geringe Kraft fehlt dem Fetischdiener. Nicht eine bestimmte Art oder Gattung von Einzelheiten, eine Totalität ist ihm Objekt der göttlichen Verehrung, sondern jede Einzelnheit, jedes Ding, jede Zufälligkeit des einzelnen Gegenstandes ist hinreichend, um ihn eine über ihm stehende, ihm überlegene Macht erkennen zu lassen. Die Sonne macht nicht mehr Eindruck auf ihn, als unter Umständen ein bunter Flicken; das Gewitter nicht mehr als ein Knochen, das Blühen und Keimen der Erde nicht mehr als eine Schlange oder ein Löwenschwanz, ein Stück Holz, eine Muschel, ein Fisch, eine Pflanze, ein Hammel, eine alte Flasche. Kurz der erste beste materielle Gegenstand kann Fetisch werden, dem man göttliche Verehrung erweist, zu dem man betet, dem man opfert. Das Ding für sich ist hier Gottheit, anderwärts höchstens Symbol.

Das Wesentliche hierbei und das, was dem Fetischismus seinen Platz als unterste Stufe der Religion anweist, ist dies, dafs der materielle Gegenstand als solcher göttlich verehrt wird. Wir finden auch in andern Religionsformen und besonders auch im Polytheismus eine Heilighaltung von Bergen, Bäumen, Hainen, Thieren. Aber hier sind diese Objekte nicht an und für sich Gegenstände der Verehrung, sondern nur, inwiefern sie durch den Glauben mit der Gottheit in Verbindung gesetzt werden und dazu dienen, das Gemüth zu bewegen und zur Gottheit empor zu heben. Dies ist ein sehr wesentlicher und nicht zu übersehender Unterschied. Die alten Pelasger zu Dodona verehrten die heilige Eiche, aber nur weil sie durch dieselbe religiös bewegt wurden, und in dem Rauschen ihrer Blätter die Gott-

heit wahrnahmen, die zu ihnen sprach. Der Fetischdiener verehrt den Baum als solchen göttlich; er glaubt, der Baum selbst habe die Kraft, ihm zu helfen, zu nützen, zu schaden. Geistige Vorstellungen verknüpft er damit nicht. Fetischistische Elemente begegnen uns freilich in allen Religionsformen, d. h. Erscheinungen der Verehrung, bei welchen man nicht auseinanderhält Mittel und Zweck, das Ding, durch das gewirkt wird, und das Ding, welches selbst wirkt. Aber dergleichen Erscheinungen sind anderwärts nur vereinzelte Ausnahmen von der Regel, während sie im Fetischismus die Regel ohne Ausnahme bilden. Am meisten Verwandtschaft zum Fetischismus zeigen in dieser Beziehung die Astrolatrie (durch ihren Steinkult) und noch mehr die Zoolatrie[102]), die ich deshalb auch kurz vor den Fetischismus gestellt habe. Schon geographisch sind sie dem Fetischismus nahe gelegen.

Im Fetischismus ist der Geist von der Natur überwuchert. Der Geist ist durch die übermäfsige Hitze ausgedörrt, entnervt, zerbröckelt; ihm ist die Fähigkeit des Zusammenfassens, die in den andern Religionsformen noch mehr oder weniger hervortrat, verloren gegangen; er kann die Natur blos noch in ihren einzelnen, zufälligen Existenzen erfassen. Welche Schwächung des menschlichen Geistes setzt es voraus, einem Knochen oder einem Löwenschwanze eine Macht zuzuschreiben, welche auf den Menschen bedingenden Einflufs ausüben könnte? Da ist kein richtiges unverdorbenes Naturgefühl mehr; dies müfste solchen Dingen einen ganz andern Platz anweisen. Nein, im Fetischismus ist die ursprüngliche universelle Empfindungsfähigkeit des Geistes ebenso auf ein

---

[102]) Bildeten doch auch die Aegypter schon durch die Farbe ihrer Haut einen Uebergang zu den Negern (s. Winckelmann Werke III, 145. Gesch. d. Kst. II, 1, 3), wie sie gleichfalls eingebogene Nasen hatten (ibid. §. 5).

Minimum reduziert, als er selbst in seiner Entwickelung fast um Nichts vorgeschritten ist. An Empfindung sind die Fetischdiener Kinder geworden, an geistiger Ausbildung sind sie Kinder geblieben.

Wir sahen in der Astrolatrie und Zoolatrie die Sinnlichkeit in entsprechendem Verhältnifs zu der Abstumpfung des Gefühls stehen. Wenn dies richtig bemerkt ist, so mufs die sinnliche Entartung unter den Negern, als den Anhängern einer Religionsform, in der sich die gröfste Beeinträchtigung des Gefühls kundgiebt, auch am gröfsten sein. Und so ist es auch. Ich will nicht darauf aufmerksam machen, dafs von Liebe der Eltern zu den Kindern oder der Kinder zu den Eltern, von Treue und Vertrauen bei ihnen keine Rede ist; wohl aber ist hervorzuheben, dafs unter den Negern bei Heirathen keinerlei Art von Verwandtschaft berücksichtigt wird, selbst nicht zwischen Sohn und Mutter, Bruder und Schwester, Vater und Tochter etc. Kein Neger soll eine Nacht sine concubitu zubringen können [103]).

Genug dieser Scheufslichkeiten. Wir sind in die Tiefen gestiegen, bis zu denen der Mensch herabgesunken ist; erheben wir uns nunmehr wieder auf das Niveau der Menschheit, welches uns dieselbe sich selbst getreuer und ihrer Gottähnlichkeit näher zeigt.

10. Schlufs.

Es lassen sich noch andere Formen denken, z. B. Dendrolatrie, Orolatrie, Pyrolatrie u. s. w. Jedoch sind diese nicht in gröfserem Umfange als besondere Religionen zur

---

[103]) „Sie können nicht erröthen, nicht sich schämen." — „Sogar die Negerin verbarg", dafs „die Nacht sich in ihre Glieder gegossen hat" und dafs „ihr Haar eine Finsternifs ist, dieauf Finsternifs ruht." — Andersen, eines Dichters Bazar Thl. III, 11.

Erscheinung gekommen, sondern finden sich nur als Theile der vorhin behandelten.

Der Gang, welchen ich in der Darstellung der verschiedenen Religionsformen bei ihrer Entwickelung aus dem Urzustande des religiösen Bewufstseins genommen habe, ist demjenigen grade entgegengesetzt, den man bisher hierbei befolgt hat. Für gewöhnlich wird der Fetischismus als Anfangsstufe in der religiösen Entwickelung betrachtet[104]) und der Polytheismus als die höchste und letzte. Ich habe mit dieser Ansicht das gemein, dafs auch ich den Fetischismus als unterste, niedrigste, den Polytheismus als höchste, vollkommenste heidnische Religionsform betrachte. Aber ich unterscheide mich von ihr dadurch, dafs ich den Fetischismus nicht als erste, sondern als letzte Stufe ansehe. — Die Gründe für diese meine Ansicht

---

[104]) Auch halte ich den Zustand der Wildheit nicht für denjenigen, in welchem sich das menschliche Geschlecht bei seiner Entstehung befunden habe; ich setze mich nicht an die Wiege der Welt, ich will nicht bestimmen, wie die Religion begonnen hat, sondern nur, auf welche Weise sie, wenn sie sich in dem rohesten Zustande befindet, der nur gedacht werden kann, aus einem solchen Zustande sich erhebt und allmählig zu reinern Begriffen gelangt. Ich behaupte keineswegs, dafs dieser rohe Zustand der erste gewesen sei; ich habe nichts dagegen, dafs man ihn für eine Verschlimmerung, eine Herabwürdigung, einen Fall halte. — Benj. Constant. De la Religion Liv. I, chap. 8.

Reinhard a. a. O. p. 9 sqq. Derselbe meint p. 8 „dafs der Mensch, wie in allem, was zur Menschenkultur gehört, so auch in Rücksicht seiner religiösen Ideen von unten beginnt, und nur allmählig, sowie er sich selbst veredelt und bildet, zu würdigeren Begriffen von der Gottheit fortschreitet." Aber die Religion gehört nicht zur Kultur, beruht nicht auf Ideen, sondern auf Vorstellungen, nicht auf dem Verstande, sondern auf dem Gefühl. — Böttiger KM. I, 5 sq. (neben Gestirn- u. Feuerdienst). Vgl. Hermann Gottesd. Alterth. §. 2, 2.

Andre setzen Astrolatrie als erste Religionsform; z. B. Euseb. P. E. I, 6. III, 2. V, 3. I, 9. Arabische Schriftsteller Ibn Hazn,

habe ich zum Theil schon in frühern Auseinandersetzungen dargelegt, füge hier indessen noch folgende hinzu.

1. Wenn die Menschheit einen Anfang gehabt hat, woran nicht zu zweifeln, so muſs der Mensch in diesem Anfange wahrhafter, ganzer Mensch gewesen sein, alles in sich getragen haben, was dem Menschen als solchem zukommt. Keine Kenntniſs, keine tieſe Wissenschaft, keine wahre Religion, wie Viele und darunter sehr vernünftige Männer geglaubt haben; wohl aber ein unverkümmertes Gefühl für die Natur und alle menschlichen Regungen. Der Verstand fängt allerdings von unten an, nicht aber das Gefühl, auf dem doch die Religion beruht. Wir dürfen also keinen Zustand, in welchem sich, wie bei dem Fetischdiener, eine Verkümmerung des Gefühls offenbart, als den ursprünglichen, sondern nur als einen sekundären setzen. Sollten aber die Menschen nicht von Einem Paare abstammen, sondern, zwar gleichartig, aber doch an verschiedenen Stellen der Erde entstanden sein, so folgt daraus noch weit mehr, daſs der Zustand des Fetischdieners nicht benutzt werden darf, um eine Analogie für den Urzustand der kaukasischen Race abzugeben.

2. Der geistige Zustand der Fetischdiener ist uns nur der relativ letzte, ein empirischer. Niemand bürgt dafür, daſs es nicht Stämme giebt in einem Zustande, in welchem der Mensch gar keine Religion oder eine noch unter

---

Mohamed Abi Taleb u. Scharistani. A. van Dale de orig. et progr. idol. I, 1 p. 14. Jac. Basnage Antiquités Judaiques Tom. II. cp. 2. p. 391. Humph. Prideaux history of the Jews. Tom. I. London 1717. fol. (Deutsch v. A. Tittel. Dresden 1721. 4). cf. De la Roche Bibl. Angloise. Tom. I. P. 1. p. 12 sq.

Budde hist. Vet. Test. Per. I. Sect. 1. p. 242. Uschold Vorhalle zur griechischen Gesch. u. Mythol. Stuttg. u. Tübing. 1838 sq. II Bde. Ihm folgt Vater, Verhältniſs der Linguistik zur Mythol. u. Archäologie. Kasan 1846.

dem Fetischismus stehende hat. Als relativ und empirisch kann daher dieser Zustand nicht zum Ausgangspunkte einer wissenschaftlichen Darstellung gemacht werden. Diese mufs auf Prinzipien, nicht auf Empirie ruhen. An der Hand der Empirie aber und durch Spekulation kommen wir dazu, von dem Urzustande des menschlichen Geschlechts die Vorstellung zu gewinnen, die ich p. 29—45 erörtert habe.

3. Die Sprache vieler Stämme, welche dem Fetischismus ergeben sind, und die man geneigt ist in ihrem jetzigen Zustande als Bilder des primitiven Zustandes der Menschheit zu betrachten, lehrt, dafs jene Stämme nur verwildert, verkommene Trümmer aus den Schiffbrüchen eines früher unter ihnen vorhandenen höheren Lebens sind[105]).

Drittes Kapitel.

Von den Mythen oder der materiellen Erscheinung der heidnischen Religion.

Baur. I, 27—68. O. Müller Prolegg. zu ein. wiss. Mythol. Götting. 1825. 8. J. F. L. George Mythus und Sage. Berlin 1837. 8.

1. Begriff des Mythos.

O. Müller p. 59. George p. 98 sq. Creuzer IV, 520 sqq.

Sage: Lauer Gesch. d. hom. Poesie. Zweites Buch p. 131 sqq. (Litterarischer Nachlafs v. J. F. Lauer I. Berlin 1851, herausgegeben von Th. Beccard u. M. Hertz).

Märchen, Fabel: Huch-Aesopus oder Versuch über den Unterschied zwischen Fabel und Märchen. Wittenb. 1769. 8.

---

[105]) Humboldt. Kosmos Bd. II, 147.

Der Begriff, der mit einem Worte verbunden ist, ist entweder nothwendig damit verbunden, also ein unmittelbarer, wo das Wort selbst zugleich sein ganzer Inhalt ist (z. B. „Sage" gleich was „gesagt wird"), oder willkührlich, also zufällig (z. B. „Pietismus" hat bei uns einen andern Begriff, als den das Wort selbst voraussetzen läfst: „Mähre" gleich „schlechtes Pferd"). In der Regel pflegt bei wissenschaftlichen Terminis beides vereinigt zu sein. Sie haben den Begriff, der ihnen ihrem Ursprunge nach, also wesentlich, nothwendig zukommt, modificiert durch den usus, indem der ursprüngliche Begriff durch Ableitung erweitert oder näher bestimmt ist. So ist es auch mit dem Begriffe des Mythos. Ursprünglich bezeichnet dies Wort (μῦθος) jede Rede, Erzählung, ohne Rücksicht auf Wahrheit oder Erdichtung des Inhaltes. So stets bei Homer. Später ward μῦθος für erdichtete Erzählung gebraucht oder vielmehr für eine Erzählung, die nicht in den Bereich der wirklichen, pragmatischen Geschichte gehört [106]). Daher sagt O. Müller [107]) ganz recht: „Was die Griechischen Gelehrten μύθους nannten und in Sammlungen, wie Apollodor's Bibliothek, Dionysios κύκλος μυθικός, als einen gleichartigen Stoff behandelten, besteht in einer Masse von Erzählungen von Handlungen und Schicksalen persönlicher Einzelwesen, welche nach ihrem Zusammenhange und ihrer Verflechtung insgesammt eine frühere, von der eigentlichen Geschichte Griechenlands ziemlich genau getrennte, Zeit betreffen."

Bei uns ist der Begriff des μῦθος nicht mehr so weit. Wir haben seinen ursprünglichen Umfang so getheilt, dafs

---

[106]) Vgl. Creuzer a. a. O. George a. a. O.
[107]) a. a. O.

wir im Allgemeinen Mythos diejenige wunderbare Erzählung nennen, deren Mittelpunkt die Gottheit ist, Sage diejenige, deren Mittelpunkt ein in irgend einer Weise hervorragender, bemerkenswerther Mensch ist, in historischen Thaten oder Lokalen auftretend. Den Göttern gehört der Mythos, den Menschen die Sage. (Das Märchen ist eine Sage mit nicht bestimmten Personen und Lokalen, in den Kreisen des individuellen Lebens sich bewegend.)[108])

Diese Definition des Mythos ist nur eine äufserliche, formelle. Der innerliche wesentliche Begriff, den wir mit dem Worte Mythos verknüpfen, ist der, dafs wir unter Mythos das Dogma der heidnischen Religion verstehen. Mythos ist eine Erzählung, durch welche und in welcher das geglaubte Wesen der Gottheit manifestiert und erkannt wird. Er unterscheidet sich demnach vom christlichen Dogma dadurch, dafs er in concreto darstellt, was dieses in abstracto, als Glaubenssatz ausspricht. Das formell-wesentliche am Mythos ist somit, dafs er Erzählung sei; das materiell-wesentliche, dafs er das Wesen, den Charakter der Gottheit, wie ihn sich das Subjekt vorstellt, sichtbar werden lasse. — Er ist Gehalt, Inhalt des religiösen Objekts. Dies hat an sich keinen, sondern gewinnt ihn nur durch die Vorstellung des Subjekts von ihm. Deshalb ist der Mythos die materielle, substantielle Erscheinung der heidnischen Religion.

2. Ursprung des Mythos.

Von dem Ursprunge des Mythos haben die Meisten gar keine, Viele sehr unrichtige Vorstellungen. Wir wollen versuchen, uns den Ursprung der Mythen aus Dem klar zu machen, was wir im ersten Kapitel über den Ursprung

---

[108]) S. Huch-Aesopus a. a. O.

der Religion mit einander erörtert haben. Wir haben dort gesehen, dafs die Religion ihren Ursprung habe in der Wirkung einer objektiven Macht, der Natur oder des Menschengeistes, auf den Menschen. Von dieser Wirkung, diesem Eindrucke des Objektes auf das Subjekt müssen wir bei Erörterung des Ursprunges der Mythen ausgehen.

Der Eindruck, welchen das Subjekt vom Objekt erfährt, ist eine Empirie des Gefühls, nicht der Erkenntnifs. Das Objekt regt das Gefühl, nicht den Verstand an, und kann daher weiter in dem Subjekt nur die Phantasie, die vorstellende Thätigkeit, nicht das Denken, die begreifende Thätigkeit anregen [109]). Die Vorstellung erwächst unmittelbar aus dem Gefühl. Das Gefühls- oder Empfindungsvermögen des Menschen ist wie ein Spiegel, in welchen das Objekt fällt und aus welchem es als ein Bild die Vorstellung reflektiert. Dieser Reflex des Objekts aus dem Subjekt ist der Mythos. Er ist die Vorstellung des Subjekts vom Objekt. Diese Vorstellung ist eine nothwendige, durch nichts vermittelte, eine unmittelbare.

Diese Vorstellung aber würde vorübergehen mit dem Eindrucke, wenn dieser selbst ein unbedeutender, vorübergehender, oder wenn das Objekt kein dauerndes für das Subjekt wäre. Sie fixiert sich aber im entgegengesetzten Falle, weil wiederholte Eindrücke oder tiefe einen Eindruck in der Seele zurücklassen. Auf der andern Seite kommt dem das Subjekt selbst entgegen, indem es von Natur so geartet ist, dafs es angenehme und unangenehme, freudige und schmerzliche, aufrichtende und schreckliche Empfindungen, wenn sie tief waren, in gleichem Mafse festzuhalten

---

[109]) Dies um so weniger, als in jenen Zeiten, in die der Ursprung des Mythos zu verlegen ist, das Denkvermögen ganz gegen das Empfindungsvermögen zurückstand und noch ganz unentwickelt war.

pflegt. Alles wird in der Erinnerung angenehm, Gutes wie Böses. Dieses Bestreben, das Seelenleben vor sich festzuhalten, das innerlich Empfundene zu objektivieren, die Empfindung an und in ihrer Objektivierung zu fixiéren, sie selbst aus ihrer Verkörperung wieder zu verinnerlichen, hat auch den Mythos erzeugt. In ihm wird der Eindruck des religiösen Objekts auf das Subjekt dargestellt und aus seiner Anschauung der Eindruck auf das Subjekt wiedergewonnen. Er ist der Ausdruck des Eindrucks und dient dem Subjekt sowohl um die innern Empfindungen durch ihn auszusprechen und an ihm darzustellen, als auch um dieselben Empfindungen wieder in dem Subjekte hervorzurufen. Der Mythos theilt diese Eigenschaften mit dem Symbol. Auch das Symbol ist dazu bestimmt, ein Innerliches festzuhalten und der Erinnerung wieder zuzuführen [110]). Davon heifst es eben *σύμβολον*, das ist Verbindungszeichen (in welchem ein Innerliches mit einem Aeufserlichen verknüpft ist), Erkennungszeichen (in welchem Aeufserlichen ich das Innerliche wiedererkenne, durch welches ich an das Innerliche erinnert werde) [111]).

Der Unterschied aber zwischen Symbol und Mythos besteht darin, dafs das Symbol nicht ein Innerliches des Subjekts, sondern des Objekts, nicht eine Empfindung, sondern eine Eigenschaft festhalten und an diese erinnern soll. Das Symbol ist für das Auge, der Mythos für das Ohr; das Symbol ist ein Gegenstand, ein äufseres Zeichen, der Mythos ein Gesprochenes, Gesagtes [112]).

---

[110]) Vom Symbol unterscheidet sich wieder die Reliquie dadurch, dafs diese nicht ein Innerliches, sondern ein Aeufserliches festhalten und an dieses erinnern will.

[111]) S. Creuzer Symbol. IV, 503—517.

[112]) Dies eben bezeichnete Wesen des Symbols bescheinigt am besten der ägyptische Apis, der Stier, Symbol des Osiris und als

Von dem Symbol unterscheidet sich wieder die Allegorie dadurch, „dafs im Symbol sich als völlig mit einander verwachsen Form und Inhalt unzertrennbar durchdringen; in der Allegorie dagegen umhüllt sich nur irgend ein, an und für sich selbst im Bewufstsein schon in ganz anderer Form bestehender Gedanke mit sinnbildlichen Zeichen in solcher Art, dafs das sinnbildliche Zeichen selbst ein für sich Bestehendes und als solches sinn- und gedankenlos ist, und nur Sinn und Bedeutung gewinnt durch die Beziehung, die demselben im betrachtenden Bewufstsein auf ein Anderes, als es selbst ist, in eigner Form der Vorstellung Bestehendes gegeben wird"[113]). Die Allegorie wird mit Reflexion, das Symbol durch Anschauung begriffen. Während also der Mythos für den Sinn des Ohres, das Symbol für den Sinn des Auges, beide also für die Sinne sind und deshalb ihren Inhalt zugleich und wesentlich mit ihrer Form haben müssen, ist die Allegorie für den Verstand und erhält ihren Inhalt, den sie an und für sich nicht hat, erst durch die reflektierende Betrachtung.

Das Götterbild vereinigt Mythos und Symbol; wie jener zunächst die Vorstellung des Subjekts, das Symbol die Eigenschaft des Objekts fixieren will, so das Götterbild Vorstellung und Eigenschaft. In ihm durchdringen sich Mythos und Symbol. Es ist nicht so körperlos als der Mythos, nicht so formlos als das Symbol.

Osiris selbst genommen. Zeugerische Kraft. Deshalb wurde er, wenn er 25 Jahr alt und bis dahin nicht gestorben war, getödtet, weil er bei so hohem Alter aufhörte das zu sein, was er sollte: Symbol der befruchtenden, zeugerischen Kraft. Creuzer. Comment. Herod. p. I. p. 144 sq. —

[113]) Stuhr a. a. O. I. p. LII. Vgl. Creuzer a. a. O. IV, 539 sqq. O. Müller Kl. Schr. II, 62 sq.

Um zum Mythos zurückzukehren ist er also eine unmittelbar und nothwendig aus dem Eindrucke des Objekts auf das Subjekt hervorgehende Vorstellung, fixiert durch das Wort. Sie hat ihren Ursprung in dem Eindrucke des Objekts auf das Subjekt. Das Objekt ruft gleichsam in die Seelenschluchten des Subjekts hinein, dafs als Echo der Mythos daraus hervorgeht.

Wenn somit der Mythos seinen objektiven Ursprung in dem Einflufs des religiösen Objekts hat, so kann er begreiflicherweise auch aus dem Symbol hervorgehen, welches, wie wir gesehen haben, ja möglichst dieselben Eigenschaften hat, die dem Objekt zukommen, von dem es Symbol ist. Das Symbol wird einen analogen Eindruck auf das Subjekt machen und folglich auch analoge Vorstellungen erzeugen müssen.

Dies sind die beiden Hauptursachen für den Mythos. Andere, weniger bedeutende, übergehe ich hier.

3. Form des Mythos.

1. Erzählung. Schon mit dem, was ich p. 101 sq. bemerkt habe, ist gesagt und angedeutet worden, dafs die Form des Mythos die erzählende sei, der Mythos also Erzählung im engern Sinne. Es liefse sich wohl denken, dafs an und für sich die Empfindung als solche d. h. lyrisch ausgesprochen wäre, und es ist auch nicht zu zweifeln, dafs sie neben der Darstellung im Mythos, episch, auch lyrisch, in Liedern sei ausgesprochen worden. Indefs kann dies doch nur sehr beschränkt zugestanden werden. Die Empfindung wurde ja nicht, um mich so auszudrücken, als reine Empfindung empfunden, und deshalb auch nicht als solche festgehalten. Vielmehr, da unmittelbar die Empfindung eine Vorstellung erweckte, zur Vorstellung sich ge-

staltete, so mufs auch ihr Ausdruck ein dem entsprechender, d. h. ein epischer, es mufs der Mythos Erzählung gewesen sein. — Das lyrische Element und die mit ihm wahlverwandte Musik fand seinen Platz im Kultus, wo es hauptsächlich darauf ankam, die Empfindung, nicht festzuhalten, sondern anzuregen und zu wecken. Dazu bediente man sich denn auch der Lokalität, welche dem Wesen der Gottheit entsprechend gewählt war, prachtvoller Aufzüge, Räucherwerks u. s. w., dessen Betrachtung hier nicht hergehört. Das Wesen des Mythos beruht viel mehr auf dem Festhalten, als auf dem Erwecken der Empfindung, obgleich er das letztere allerdings auch vermochte.

2. Personen. Betrachten wir die Form, in der dies Festhalten der Empfindung geschah, die Form der Vorstellung des Subjekts vom Objekt, die Form des Mythos genauer, so ist diese Form bedingt sowohl durch das Objekt als durch das Subjekt. Der Mythos mufs Correlat von beiden sein. Als Hauptpunkt ist hier hervorzuheben, dafs, weil das Subjekt eine menschliche Persönlichkeit, eine geistige Wesenheit ist, die aus ihm reflektierte Vorstellung auch nur eine entsprechende sein kann. Der Empfindungsstrahl, der vom Objekt in den Krystall der Seele fällt, nimmt die Färbung des Mediums an, durch das er geht. Die Vorstellung, die das Subjekt sich vom Objekt macht, indem es dazu von ihm erregt wird, kann daher auch bei einem Subjekt, welches wahrhaft Mensch ist, keine andere sein, als die Vorstellung einer menschlich gearteten, aber über dem Menschen stehenden Persönlichkeit, einer geistigen Wesenheit. Indem das Gemüth durch empfindungsvolle Anschauung des Himmels diesen gleichsam in sich aufnahm, gestaltete sich der Himmel im Innern der Seele zu einer Persönlichkeit, welche dem Objekt durch den Charakter, dem Subjekt durch ihre

Gestalt entsprach. Der Charakter der Wirkung, der Empfindung, wurde Charakter der Ursache, des Objekts, und zwar des zu einer Persönlichkeit umgestalteten, concentrierten Objekts. — Wenn der Mensch von den Eindrücken des Mondes berührt wurde, so erzeugten dieselben in ihm die Vorstellung einer geistigen Wesenheit, der er einen Charakter beilegen mufste, welcher mit den Wirkungen harmonierte, die das Objekt hervorgebracht hatte. Oder um ein anderes Beispiel zu wählen: wenn der Mensch von der Gewitterwolke berührt wurde, so veranlafste ihn die gewaltige Macht, welche sich ihm im Gewitter kundthat, die so schrecklich krachen liefs, so mit Feuer um sich warf, zu der Vorstellung einer unsichtbaren geistigen Person, von der alles dies ausging, das in der Wolke wirkte. — Wo das Subjekt thierische Färbung hat, wird das Objekt in der Vorstellung Thiergestalt annehmen, wie bei den Aegyptern; hat das Subjekt sein Gefühl eingebüfst und sich unter das Niveau freier persönlicher Menschheit verloren, wie bei den Fetischdienern, so wird das Objekt gar keine Vorstellung erzeugen, sondern als reines Objekt in seiner wirklichen realen Form erfafst werden [114]). Bei allem diesen ist vorweg vorausgesetzt, dafs der Mensch Ursache und Wirkung, Bewegendes und Bewegtes, Geist und Materie unterscheide. Ich will es hier mit dem Gesagten bewenden lassen und nicht näher die vielbehandelte Frage erörtern, wie der Mensch zur Vorstellung der Geistigkeit überhaupt komme und dazu gelange, statt der

[114]) Vgl. Xenophanes bei Clem. Alxdr. Strom. V. p. 601 c: „wenn die Ochsen und die Löwen Hände hätten, um damit zu malen und Werke auszuführen, wie die Menschen, so würden sie auch die Gestalten und Körper der Götter ebenso malen, wie sie selbst von Körper beschaffen sind, die Pferde gleich Pferden, die Ochsen gleich Ochsen."

unmittelbaren Objekte selbst eine hinter ihnen stehende geistige Wesenheit anzunehmen und sich vorzustellen [115]).

3. Handlungen. Wenn nun so dem Menschen die objektive Macht zu einer Persönlichkeit wird, so können ihm auch die Wirkungen dieser Macht, die objektiven Manifestationen nur zu Handlungen dieser Persönlichkeit werden. Und damit ist die eigentliche Form des Mythos vollendet. Er ist die aus der Empfindung hervorgegangene und ausgesprochene Vorstellung des Subjekts, welches die objektive Macht unter die Form einer menschlich gearteten Person und ihre Aeufserungen unter die Form von Handlungen eines nach menschlichen Motiven wirkenden geistigen Wesens fafst.

4. Abstammungsverhältnifs. Die Folgen einer Kraft wird das Subjekt nur als den Ausflufs, als Erzeugnifs, als Kind derselben sich vorstellen, und umgekehrt die Ursache als den Erzeuger; z. B. die Wolke entweder als Kind des Himmels oder des Wassers; die Erde als Erzeuger aller Keime, des Frühlings; das Feuer als Kind des Himmels oder der Erde; den Frühling als Kind der Erde oder der Sonne; die Nacht als Erzeuger der Sonne, des Mondes, der Gestirne u. s. w. Damit ist noch nicht nothwendig das Geschlecht gegeben (vgl. Gott — Christus. Zeus — Athene. Hera — Hephaistos). Es sind diese Vorstellungen, ich wiederhole es nochmals, nicht Resultate irgend welcher Reflexion, sondern der unmittelbaren Anschauung und der

---

[115]) Vgl. B. Constant, la Religion Liv. II. ch. 2 (Bd. I. p. 270 sqq. d. d. Uebers.) Traum. Athem. Luft (Dodona). Tod. Gespensterfurcht etc. Wenn übrigens B. Constant von den beiden Wahrnehmungen, der Ruhe und der Bewegung ausgeht und davon, dafs den Wilden die Ursache der Bewegung niemals sichtbar ist: so kann daraus kein Abschlufs auf Geistigkeit gemacht werden, da die Ursache der Bewegung ja immanent sein kann.

durch sie gewirkten Empfindung. Am besten kann man sich dies klar machen, wenn man versucht, sich dadurch auf einen mythischen Standpunkt zu versetzen, dafs man das Objekt sich selbst persönlich und gegenüber denkt und es anredet. Nehmen wir das Lied von Goethe „An Luna":

Schwester von dem ersten Licht,
Bild der Zärtlichkeit in Trauer!
Nebel schwillt mit Silberschauer
Um dein reizendes Gesicht.

Deines leisen Fusses Lauf
Weckt aus tagverschlofsnen Hölen
Traurig abgeschiedne Seelen,
Mich und nächt'ge Vögel auf.

Hier haben wir eine durch und durch mythische Vorstellung, die aber weder aus Reflexion hervorgegangen ist, noch durch Reflexion verstanden wird. Die Anschauung des Mondes in stiller, schauerlicher Nacht hat in der Seele des Dichters Empfindungen erzeugt, welche von der Phantasie zu dem Bilde gestaltet sind, das uns in dem Gedichte gegeben wird. Wir verstehen dies Bild gleichfalls unmittelbar, durch geistige Anschauung und Nachempfindung der ihm zu Grunde liegenden Seelenbewegungen. — Grade nun eine solche, die Empfindung dichterisch-gestaltende, Phantasie ist es, die überall die Mythen erzeugt hat. Die Mythen sind die grofsartigsten poetischen Bilder.

5. Sexus deorum. Eine andere Frage, die gleichfalls die formelle Seite der Mythen betrifft, ist die, unter welcher Form die Persönlichkeit vorgestellt werde: ob als Mann oder Weib. Dies mufste natürlich in den einzelnen Fällen von dem Charakter des Eindruckes abhängen, den das Objekt auf das Subjekt machte. Hatte ein und dasselbe Objekt in seinen Einflüssen beide Charaktere, so geschah es wohl, dafs die Vorstellung von ihm eine hermaphroditische war, die wiederum eine doppelte sein konnte: es wog

entweder das Männliche oder das Weibliche vor. Es läſst sich in Bezug auf das einzelne Naturobjekt darüber nichts Bestimmtes sagen; z. B. der Sonne und die Sonne. Im Allgemeinen kann man sagen, daſs die *weiblichen* Gottheiten, da sie vorzugsweise aus dem Ackerbauleben zu stammen scheinen (s. p. 59 not. 43), die jüngern, die ältern dagegen *männliche* sind.

6. *Potenziertes Menschenleben.* Die Vorstellung von den Göttern läſst diese sich in einem Leben bewegen, welches dem menschlichen zwar analog, aber potenziert ist. Die Götter haben in der mythischen Vorstellung so ziemlich alle Bedürfnisse der Menschen. Aber es ist alles groſsartiger, erhabener, gewaltiger, besser, schöner, reicher, kurz alles in einem höheren Grade bei ihnen; natürlich in Bezug auf Bedürftigkeit in geringerem Grade. Sie würden ja im entgegengesetzten Falle nicht die Eigenschaften haben, vermöge deren allein sie Gegenstand der Religion sind. Das Heroenleben ist zwar auch in gewisser Weise potenziertes Menschenleben, aber mit dem Unterschiede, daſs das Heroenleben für alle Menschen mehr oder weniger die Möglichkeit des Erreichens hat, nicht so das Götterleben. Obgleich sich auch in der Mythologie an einzelnen Beispielen der Wunsch, das Götterleben zu erreichen, in dem thatsächlichen Glauben ausspricht, daſs es wirklich von Einzelnen erreicht (Herakles) oder Einzelnen zugetheilt sei (Tantalos), so war doch in der guten Zeit der griechischen Religion eine Kluft zwischen Menschen und Göttern, welche für die Menschen unübersteiglich war. Der Gang, den in dieser Beziehung die Vorstellung nimmt, ist dieser:

Götter	Götter			Menschen
	Heroen	Gött.-Mensch.	Göttermensch.	
Menschen	Menschen			Götter
pelasg. W.	*homer. W.*	*hellen. W.*	*Apotheose.*	*Untergang.*

Dieser Gang hängt genau zusammen mit den Entwikkelungsphasen des Subjekts. Seine Götter sinken in demselben Grade, als es selbst steigt (vgl. p. 26 sq.). Daher im Verlaufe der Zeit die immer gröfsere Ausbildung und das schärfere Hervortreten des Schicksals.

7. Wunder. Dafs der Mythos nicht ohne Wunder bestehen könne, ist etwas, das sich aus dem Begriffe der Religion schon von selbst ergiebt. Der Mythos als persönlich-gestaltetes Abbild des Objekts mufs diesem entsprechen; folglich, weil das Objekt als ein über dem Menschen stehendes empfunden und geglaubt wird, mufs auch der Mythos die Person übermenschlich darstellen. Dies kann auf zwiefache Weise geschehen: 1) man konnte die Personen des Mythos mit übermenschlichem Körper ausstatten, also: *α*) riesig an Gröfse. Davon Beispiele in allen Mythologien. (Ares im Homer); *β*) sublimiert, mit verklärtem Leibe (Aphrodite's ἰχώρ); *γ*) unsterblich (Nektar und Ambrosia) — 2) mit übermenschlichem Geiste: *α*) an Kraft (Schöpfung, Erhaltung etc.); *β*) an Intelligenz; *γ*) an Sittlichkeit, welcher Punkt jedoch der schwächste ist. Der übermenschliche Geist ist die Hauptsache, kann daher nie fehlen; wohl aber der übermenschliche Körper, da es auch Zwerggötter giebt. Die griechischen Götter sind keine Riesen, obwohl sie freilich alle mit etwas übermenschlicher Gröfse dargestellt zu sein pflegen; es mufs auch der Körper schon die Erhabenheit über den Menschen andeuten. Absolut braucht die Macht der Götter nicht zu sein, wie ich schon früher (p. 29.) bemerkt habe.

4. Inhalt des Mythos.

Die Frage nach dem Inhalte des Mythos ist gleich mit der nach der Bedeutung des Mythos, jener Frage, die von jeher, so lange man sich mit Mythologie beschäftigt hat,

Gegenstand so vieler Debatten gewesen und auf die verschiedenste Weise beantwortet ist. Wenn es mir gelungen ist, in den bisherigen Auseinandersetzungen sowohl den Ursprung der Mythologie als den der Mythen klar zu machen, so ist damit auch schon implicite festgestellt, was der Inhalt des Mythos sein müsse. Zunächst ganz allgemein gefafst ist also der Mythos der Ausdruck der mythischen Vorstellung, welche aus der Empfindung hervorging, die das Objekt im Subjekt erregte. Der Inhalt des Mythos kann daher nichts weiter sein als der Inhalt der mythischen Vorstellung, d. h. die religiöse Empfindung. Der Inhalt des bestimmten, einzelnen Mythos ist die specifische Empfindung eines bestimmten Objektes. Z. B. Apoll ist die Persönlichkeit, welche aus der religiösen Empfindung des Objekts „Sonne" in der Vorstellung des Griechen sich bildete; der Inhalt des Mythos über die Rückkehr von den Hyperboreern ist nur die specifische Empfindung, welche die Sonne in irgend einem besondern Verhältnifs in dem Menschen hervorbrachte, d. h. die Sonne im Frühling.

Hieraus folgt nun zweierlei: 1) dafs die Ansicht derjenigen ganz irrig ist, welche philosophische Sätze, Begriffe, Abstraktionen für den Inhalt der Mythen erklären (intellektuelle Deutung; s. unten *b*, *β*, *ββ*), den sie dann auch, mit Unterscheidung esoterischer und exoterischer Lehren, aus einer uralten Priesterweisheit abgeleitet haben, welche in Mythen gehüllt sei, damit sie nicht vom Volke verstanden werde. Dadurch wird zugleich der Mythos allegorisch, während er symbolisch ist. — 2) Dafs überall bei der Mythenforschung das vornehmste Bestreben darauf gerichtet sein mufs, nicht sowohl das Objekt, welches eine religiöse Empfindung erzeugte, zu erkennen, als vielmehr die Empfindung selbst, aus der die mythische Vorstellung entstand, zu begreifen. Ich mufs aus dem Mythos zuerst die Empfindung

entwickeln, durch welche das Subjekt bewegt wurde, und dann zeigen, von welchem Objekt wieder diese Empfindung herrührt und wie sie von ihm herrühren konnte. Dies ist wohl zu unterscheiden und namentlich gegen diejenigen festzuhalten, welche sich ganz äufserlich und blos kritisch zu den Mythen verhaltend eine Deutung derselben unternommen haben. Blofse Vernunftoperationen offenbaren uns nicht den innersten Gehalt der Mythen. Der Mythologe mufs sich ganz in den Mythos hineinversenken, ihn gewissermafsen in sich reproducieren. Hat er das gethan, so wird sich ihm meist ganz von selbst das Objekt dazu darbieten. Im Allgemeinen kann man sagen, dafs die meisten Mythologen wenigstens principiel anerkannt, obschon praktisch nicht immer beachtet haben, dafs der Gehalt des Mythos eine Empfindung sei. Nur wenn es weiter geht, von der Empfindung zurück auf das Objekt, entstehen grofse *Differenzen*.

Hier können wir uns nun auf das beziehen, was wir früher über das religiöse Objekt erörtert haben (p. 28—48). Die Deutung der Mythen nämlich ist bei den verschiedenen Mythologen durchaus abhängig davon, was sie für ein Objekt der Religion anerkennen. Sieht man die Naturmacht als dies Objekt an, so fragt sich, ob sie universel oder partikulär aufgefafst ist. Das Erstere findet bei dem specifischen Polytheismus statt, das zweite bei den Religionsformen der zweiten Ordnung. Für jenen ist daher die Deutung nothwendig eine universelle, für diese eine partikuläre. Andere nehmen die Einwirkung des Menschengeistes auf den Menschen für das Objekt der Religion an. Sie sehen in der Mythologie eine Darstellung der ältesten Völkergeschichten, und deuten so pragmatisch (Euhemeros) oder symbolisch, oder sie deuten innerlich geschichtlich, indem die Mythen auf die innere geistige Entwickelung zurückgeführt werden.

Diejenigen, welche Gott als das Objekt der Religion ansehen, also theologisch deuten, nehmen an, dafs die Mythen nur Verkümmerungen der ursprünglichen Wahrheit seien. Es ergiebt sich hiernach für die nach den verschiedenen Deutungen verschiedenen Inhaltsbestimmungen des Mythos folgende Uebersicht:

a) physisch;
  α) universel;
  β) particulär;
b) ethisch;
  α) äufserlich geschichtlich;
    αα) pragmatisch;
    ββ) symbolisch;
  β) innerlich geschichtlich;
    αα) moralisch;
    ββ) intellectuel;
c) theologisch.

Alle diese Deutungen sind einseitig. Die wahre Deutung ist bestimmt durch das über das Objekt der Religion Bemerkte. Natur und Menschengeist sind die beiden objektiven, natürliche und ethische Empfindungen die beiden subjektiven Ursachen der Mythen. Daher nur auf diese beiden, aber auch auf beide die Mythen zu deuten sind. Dies jedoch nicht so, dafs man beides auseinander fallen läfst; denn wie gesagt (p. 44 sq.) natürliche und ethische Momente durchdringen sich in der Gottheit. Es giebt sehr wenig rein natürliche Gottheiten, sehr wenig rein ethische. In den ältesten Zeiten, wo ethische Eindrücke noch nicht sehr umfangreich sein konnten, werden wir mehr das Naturobjekt hervorzuheben haben, später dagegen mehr das ethische, das auch durch den Anthropomorphismus begünstigt wird.

Dies über das Princip der Mythendeutung, über den

Inhalt des Mythos. Ich schliefse hieran einige allgemeine leitende Bemerkungen über die

5. Methode der Deutung

d.h. über die Art und Weise, wie wir zur Kenntnifs jenes Inhaltes des Mythos gelangen.

1. Durch Conjecturalgenie? Etwas unbestimmter Ausdruck[116]). Besser: lebendiges Gefühl sowohl für Eindrücke der Natur als für ethische Empfindungen. Dies ist das wesentlichste und allgemeinste Erfordernifs für Mythendeutung; das wesentlichste, weil nur dadurch das Wesen des Mythos erfafst und verstanden werden kann; das allgemeinste, weil es auch da dienen mufs, wo uns andere Mittel der Deutung abgehen. — Die Bedeutung der Mythen erkennen wir ferner:

2. durch die Mythen unmittelbar, wodurch z. B. klar wird, dafs Poseidon ein Wassergott, Demeter eine Erdgöttin ist u. s. w.

3. Durch den Namen[117]); a) unmittelbar, wenn der Name der Gottheit und des Objekts identisch sind; z. B. *οὐρανός, γῆ*. Virtus. Concordia. *Νίκη*. — b) mittelbar, durch Etymologie, wenn der Name eine hervorstechende und besondere Eigenthümlichkeit des Objekts bezeichnet, nach welcher es empfunden und benannt ist; oder wenn der Name der Gottheit in der Sprache nicht mehr gebräuchlich ist für das Objekt, z. B. *Ζεύς*. Aufser den Eigennamen geben aber auch die Beinamen Aufschlufs, indem diese sich

---

[116]) Creuzer a. a. O. I, p. XI.

[117]) Beck de etymologiae vocabulorum et nominum usu in explicandis mythorum rationibus. Lips. 1826. — O. Müller Prolegg. p. 285 sqq. Julianus Aurelius (s. Burmann Syll. Epistol. Tom. II, 231) de cognominibus Deorum gentilium libri III. Antwerp. 1541; Basil. 1543. 8. (mit Phornutus); Franecq. 1696. 8. Auch in Clausing Jus Publ. Roman. Tom. IV. 1 sqq. Lemgov. 1737. 8.

auf den Kult oder auf eine einzelne Seite im Wesen der Gottheit beziehen. Wenn der Name der Gottheit mit dem des Lokals übereinstimmt, so ist das Lokal immer nach der Gottheit benannt.

4. Aus der Genealogie[118]).

5. Durch Erklärungen der Heiden selbst. Ich meine hiermit nicht eigentliche Deutung, bei der man schon aufser und über dem Mythos steht, sondern es bricht oft bei den Heiden das lebhafte Gefühl von dem Wesen des Mythos zu mehr oder weniger deutlichem Aussprechen desselben durch.

6. Aus den Variationen der Mythen. Wenn nemlich anderweitig ein Mythos deutlich ist, so erhält seine Variation dadurch gleichfalls Licht. Dies gilt vom ganzen Mythos, wie von einzelnen Theilen desselben. Tritt z. B. in einem Mythos eine von uns erkannte Figur auf, so wird ihr Substitut in demselben, aber anders gewandten Mythos uns nicht minder erkennbar sein. Es ist in dieser Beziehung in der Mythologie wie in der Mathematik: man kann gleiche Werthe einander substituieren. Hat man in einem Gotte als Objekt den Himmel erkannt, in seiner Gemalin die Erde, so ist vorweg zu präsumieren, dafs alle Göttinnen, welche als Gemalinnen des Himmelsgottes auftreten, Erdgöttinnen sind.

Erst durch Kombination aller oder mehrerer dieser Punkte gewinnt man eine gedeihliche und wahre Einsicht in den Gehalt der Mythen.

---

[118]) O. Müller p. 270 sqq.

II. Besonderer Theil.

Erstes Kapitel.

Vom Ursprunge der griechischen Mythologie.

1. Das Volk der Griechen.
   a. Sein Ursprung und Verhältnifs zu andern.
   b. Seine Geschichte.
   c. Sein Charakter.
2. Das Land der Griechen.
3. Die Mythologie der Griechen.

Anm. des Herausgebers. Ueber den Grund, weshalb die Ausführung dieses Capitels nicht mitgetheilt wird, s. die Vorrede.

Zweites Kapitel.

Von den verschiedenen Formen der griechischen Mythologie.

1. Die vorgriechische Form.

Da die Griechen nicht von Anfang an in Griechenland sefshaft gewesen sind, sondern eine geraume Zeit hindurch mit den ihnen sprachverwandten Völkern Ein Volk ausgemacht haben müssen, so müssen sie auch schon eine Religion mit nach Griechenland gebracht haben. Die Form dieser Religion, welche die Griechen hatten, ehe sie in dem

Lande sich ansiedelten, welches nachmals Griechenland hiefs, ist die älteste, die vorgriechische. Sie mufs wesentlich identisch gewesen sein mit der ältesten Religionsform der übrigen hindo-europäischen Völker. Sie kann nur bezeichnet werden als ein Uebergang aus dem primitiven Pantheismus zum Polytheismus (s. oben p. 56 sqq.). Eine nähere Bestimmung der Form, eine genauere Angabe, wieweit die polytheistische Scheidung des religiösen Objektes in der vorgriechischen Zeit getrieben gewesen sei, ist aufserordentlich schwierig. Es giebt zwei Wege dazu: 1) aus der griechischen Mythologie selbst auf ihre älteste, aus griechischen Quellen nachweisliche Form, zurückzudringen. 2) Vergleichung mit den Religionen der verwandten Völker. In neuerer Zeit hat man mit besonderer Vorliebe diesen letzteren Weg eingeschlagen. Obgleich ich nun die Wichtigkeit und das Erspriefsliche einer solchen Vergleichung keinen Augenblick verkenne, so mufs ich doch auf einige Punkte aufmerksam machen, die man bisher ganz unberücksichtigt gelassen hat, und durch deren Nichtachtung man ein ganz falsches Bild der ältesten Religionsform der hindo-europäischen Völker gewinnen würde oder sogar schon gewonnen hat.

Die Uebereinstimmung oder, was ungleich häufiger ist, die Aehnlichkeit in den Vorstellungsformen verschiedener Völker berechtigt noch keineswegs, dieselben aus einer äufsern Verwandtschaft abzuleiten, sie als bereits in der Urzeit vorhanden zu betrachten. Gewifs werden stammverwandte Völker bis zu dem Punkte, da sie ein Volk zu sein aufhörten und sich in einzelne besondere Nationen theilten, ihre Götter und die Mythen von denselben bis zu einem gewissen Grade entwickelt haben; wieweit aber und in welcher Vollständigkeit, das ist eine Frage, die sich weder a priori beantworten läfst, noch empirisch auf dem bisher

eingehaltenen Wege. Ich habe gegen diese Mythenvergleichung, sobald sie mehr als vergleichen will, folgende Bedenken:

1. Da die Religionen der einzelnen Zweigvölker des indo-europäischen Stammes sich noch nach ihrer Trennung bedeutend verändert und entwickelt haben, wie nicht blos die zwischen den einzelnen bestehenden grofsen Differenzen zeigen, sondern auch die Umwandlungen, welche wir während der geschichtlichen Existenz jedes einzelnen Volkes wahrnehmen: so ist vor allen Dingen bei einem jeden zur Vergleichung verwendeten Zuge zu fragen, ob er auch nicht erst nach der Völkertrennung entstanden sei. Da die Keime dieselben waren, warum hätten sich in ihrer Entwickelung nicht gröfsere oder geringere Aehnlichkeiten der Vorstellungen erzeugen sollen? Ja, da die Voraussetzungen dieselben oder ähnliche waren, so mufsten auch die Resultate gleich oder ähnlich werden. Deshalb kann man Uebereinstimmung in Mythen nicht so ohne Weiteres benutzen zur Herstellung eines Bildes von dem religiösen Bewufstsein der indo-europäischen Urzeit. Dies um so weniger als:

2. zwischen den verschiedenen Mythologieen Uebereinstimmungen sich erzeugen können, ohne auf gemeinschaftliche Keime sich zurückzubeziehen, weil der menschliche Geist und die äufsere Natur, diese beiden Bedingungen der Mythologie, bis auf einen gewissen Grad überall dieselben sind [119]). Man hat viel darüber gestritten, ob die Natur einen objektiven Charakter habe? Ohne Zweifel. Wie der menschliche Geist in allen noch so verschiedenen Nationa-

---

[119]) Hieraus allein und zwar nicht blos die Uebereinstimmung in der Mythologie, sondern auch die der Sprache ableiten zu wollen, wie Fr. Vater das Verhältnifs der Linguistik zur Mythologie und Archäologie. Kasan 1846. 8. 80 S. will, heifst die ganze neuere Wissenschaft nicht kennen, oder ihr ins Gesicht schlagen.

litäten nie aufhört, gewisse allgemeine unveräufserliche Züge zu behalten, dasjenige, wodurch ein Mensch Mensch ist, wodurch er aufser Individuum noch Mensch ist; wie die Gattungscharaktere des menschlichen Geistes in allen gleich sein müssen: so ist es auch mit der Natur. Die Natur ist überall mehr oder weniger verschieden durch die Lage der einzelnen Länder auf der Erdkugel. Aber sie hat doch auch wieder überall gewisse allgemeine Eigenschaften, wodurch z. B. Griechenland und Grönland, China und Südamerika unter einen und denselben Gattungsbegriff subsumiert werden können; wodurch die Sonne überall Sonne, der Mond überall Mond ist u. s. w. Deshalb wird auch der menschliche Geist überall auf Erden von denselben Naturobjekten dieselben oder einander ähnliche Eindrücke empfangen. Ebenso ist es mit ethischen Eindrücken (aus Geist auf Geist). — In Bezug auf das Denken ist man schon lange einig, dafs die Gesetze desselben überall und in allen Menschen dieselben sind; von den Vorstellungen ist ganz dasselbe zu sagen, und wenn man das bis jetzt verkannt hat, so liegt die Schuld nur daran, dafs man die Gesetze des Vorstellungsvermögens noch nicht so genau untersucht hat, als die logischen. Es fehlt noch eine Physiologie der Seele. — Als Beweis für die eben ausgesprochenen Behauptungen berufe ich mich weniger darauf, dafs z. B. dieselben Erfindungen, dasselbe Prinzip des Kolorits bei Griechen und Mexikanern [120]), Schiefspulver, Stellenwerth der Zahlen [121]) unabhängig von

---

[120]) Webb Untersuchung des Schönen in der Malerey. Zürich 1766. 8. p. 96.

[121]) Sowohl von den Indern als Tuscern erfunden. In Bezug hierauf sagt Humboldt, Kosmos II, 264: „Warum sollten in dem Gefühl ähnlicher Bedürfnisse dieselben Ideenverbindungen sich nicht bei hochbegabten Völkern verschiedenen Stammes abgesondert dargeboten haben?"

einander an mehreren Orten gemacht sind; aber wir begegnen höchst auffallend ähnlichen Vorstellungen, Bildern, Anschauungen, Erzählungen bei den verschiedensten Völkern, zwischen deren Sprachen bis jetzt noch durchaus keine Verwandtschaft nachgewiesen ist und auf die daher die Zurückführung in eine gemeinschaftliche Urzeit keine Anwendung leidet.

3. Entziehen sich uns die Wege, auf denen die Völker ihre Vorstellungen mit einander ausgetauscht haben, Sagen und Mythen von diesem Volke zu jenem übergegangen sein können, dermafsen, dafs es aufserordentlich gefährlich ist, jede andere Vermittelung als die durch gemeinschaftliche Abstammung leugnen zu wollen. Den besten Beweis geben Volkslieder, die bis auf die Worte übereinstimmend in Schottland, Schweden, Spanien gesungen werden.

Schon die Möglichkeit, die Uebereinstimmungen zwischen zwei Mythologien auf eine von diesen drei Arten erklären zu können, mufs uns abhalten, solche Uebereinstimmungen gleich in die Urzeit zu versetzen und aus ihnen ein Bild der damals vorhandenen Religion zusammenzusetzen. Wir müssen dadurch nothwendig ein falsches Bild erhalten. Ueberdies führt diese vergleichende Methode sehr leicht dahin, das eigentlich Nationelle der einzelnen Mythologieen zu übersehen und zu verwischen, eine synkretistische Verwirrung in der Mythologie anzurichten, phantastischen Träumen und ausbündigen Kombinationen Thor und Thür zu öffnen [122]).

Das Leben ist nur in der Individualität. Nur was den Einzelnen von den Uebrigen unterscheidet, giebt ihm In-

---

[122]) H. Müller d. nordische Griechenthum. Würzburg 1844. 8. — Hundeiker Ueber die Wirksamkeit d. germanischen Elements in d. Urgeschichte d. Menschheit (Archiv f. Phil. u. Päd. 1845).

teresse, Bedeutung, Werth. Daher hat der Forscher in der griechischen Mythologie sein Augenmerk nicht auf die Urzeit, auf die vorgriechische Form der Mythologie zu richten, sondern nur auf diejenige Form, welche die älteste griechische ist. Erst mufs das Bild der griechischen Religion, welches in tausend Trümmer zerschlagen daliegt, wieder zusammengesetzt und so viel als möglich in seiner ächten Form und Reinheit mit keuscher sinniger Hand aus sich selbst wieder hergestellt werden. Dann mag man es mit dem anderer Religionen vergleichend zusammenhalten und sehen, ob in diesen, unter den verschiedensten Himmelsstrichen und Verhältnissen entwickelten Gesichtern, verwittert und benarbt, die Spuren herauszufinden sind, welche sie alle als Geschwister zu erkennen geben. Dann erst ist die schwierige und interessante, unter allen Umständen höchst intrikate Untersuchung an ihrer Stelle, welches die vorgriechische Form der griechischen Mythologie gewesen sei, d. h. welche Form die Religion der indo-europäischen Völker gehabt habe, als diese Völker noch eine gemeinschaftliche Heimat besafsen. — Wir lassen diese Frage bei Seite; und wenn ich vergleichende Blicke auf andere Mythologieen werfe, so geschieht es, wie ich ausdrücklich bemerke, nur allein deshalb, um durch diese Vergleichung eine Vorstellung unserem Verständnifs näher zu bringen, sie als eine natürliche und dem menschlichen Geiste gemäfse darzustellen.

2. Die pelasgische Form.

Bäumlein Pelasgischer Glaube und Homers Verhältnifs zu demselben (Zeitschr. f. d. Alth. 1839. no. 147—151). O. Müller p. 347 sqq. C. F. Dorfmüller De Graeciae primordiis. Stuttg. 1844. 8.

Einer der berühmtesten Sitze pelasgischer Religion war

Dodona. Schon Homer kennt es [123]). — Herodot sagt [124]): „Zuerst opferten die Pelasger mit Anrufung der Götter, wie ich zu Dodona gehört habe; Benennung aber und Namen gaben sie keinem derselben, weil sie noch nichts davon gehört hatten. *θεοὺς* nannten sie sie, weil sie alle Dinge so schicklich gemacht hatten (*θέντες τὰ πάντα πρήγματα*). Später, nach Verlauf einer langen Zeit, erfuhren sie von Aegypten her die Namen der übrigen Götter; den des Dionysos aber viel später. Und nach einiger Zeit fragten sie wegen der Namen das Orakel zu Dodona, denn dies Orakel wird für das älteste der Hellenen gehalten und war dazumal das einzige. Als die Pelasger nun darüber in Dodona anfragten, ob sie die von den Barbaren kommenden Namen annehmen sollten, antwortete das Orakel, sie sollten sie brauchen. Von der Zeit an opferten sie, indem sie sich der Namen der Götter bedienten." — Konnte sich wohl einige Erinnerung an einen solchen Zustand erhalten haben? oder war dies blos Vorstellung des Herodot oder derer zu Dodona? Wie dem auch sei, es ist richtig, was Herodot sagt, wenn wir Aegypten und diese äufserliche Namensgebung bei Seite lassen: man verehrte Götter im Allgemeinen, ohne klare und bestimmte Unterscheidung der einzelnen, die nachher schärfer sich von einander sonderten und jeder

---

[123]) *Π*, 233 sqq. B, 750. ξ, 327 sq. τ, 296 sq.

[124]) II, 52. cf. Bähr ad h. l. Heyne Comment. Soc. Gott. Vol. II. Gotting. 1780. p. 125. (übers. i. d. Bibl. d. schön. Kste. u. W. Lpzg. Bd. 23. St. 2. p. 5 sqq.). Gegen Heyne cf. Meiners histor. doctrinae de vero Deo. Lemgov. 1780. Sect. VI. Böttiger Kunstmythol. II. p. 295. O. Müller Prolegg, p. 213 sq. — G. Hermann Br. ü. d. Theogon. p. 11 sqq. Creuzer ibid. p. 27 sq. Ouwaroff ü. d. vorhom. Zeitalter. p. 11 sq. 15. Bode Orph. p. 48 sq. O. Müller LG. I, 153. G Hermann de mythol. gr. antq. p. 4 (Opusc. II, 171). Göttling Hesiod. p. XLI. Weifse über Begr. etc. d. Myth. p. 44 sq.

seinen Namen bekamen. Dieser Fortschritt des religiösen Bewufstseins ist ganz dem gemäfs, was p. 56 sqq. über den Polytheismus bemerkt ist. Wir finden die alten Pelasger auf derselben Stufe religiösen Bewufstseins, auf welchem die Germanen zu Tacitus Zeit standen. Ihre Religion war einfacher Naturdienst, ohne scharfe Trennung der einzelnen Gottheiten, die häufig zusammenfliefsen, ohne bestimmte Ausbildung des Charakters jeder einzelnen Gottheit und demgemäfse Benennung, ohne Abbild der Gottheit[125]). Heilige schauerliche Wälder und ausgezeichnete Bäume (Eiche zu Dodona) waren es, an die sich die Verehrung der Gottheit anknüpfte. Auf hohen Bergen, an Felsengründen und Wasserstürzen opferte man. Man betete nicht das Naturobjekt selbst an, aber man dachte sich in seiner Nähe die Gottheit, die noch nicht so weit in der Vorstellung erstarkt war, um selbstständig, ohne Anlehnung an das Naturobjekt bestehen zu können. Das Bewufstsein des alten Pelasgers hatte noch nicht die Konsistenz gewonnen, sich klare Vorstellungen von den Göttern zu machen; und wenn er eine fafste, so zerflofs sie ihm leicht wieder in den allgemeinen, pantheistischen Gottesbegriff. Eine Hindeutung darauf liegt in der Angabe, dafs Dione nicht von Alters her dem Zeus in Dodona zur Seite gestanden habe. Zeus war ursprünglich noch Alles, der überall in der Natur waltende. Nachher schied man aus ihm die Dione, eine göttliche Weiblichkeit, die Erdgöttin. Dafs die Pelasger als Ackerbauer die Mutter

---

[125]) Einen Uebergang dazu sehen wir in den Symbolen, welche die Gottheit vergegenwärtigten:

Rohe Steine (Hermes, Apollon, Hades)
Brett (Hera zu Samos)
Zweig (Hera zu Thespiai)
Balken (Athene zu Lindos)

vgl. O. Müller Arch. §. 66. ed. II.

Erde werden verehrt haben, ist an sich begreiflich und durch Zeugnisse bewiesen. Dieser Kult war sogar sehr bedeutend; sein Charakter traurig, geheimnifsvoll und mysteriös wie das Leben der Erde selbst (Samothrake, Eleusis). Hiermit hängt Todtenkult zusammen, der gleichfalls ein bedeutendes Element der pelasgischen Religion gewesen zu sein scheint.

Soweit im Allgemeinen über die auf Natursymbolik beruhende pelasgische Religionsform, die genauer nur durch Zurückschreiten aus der hellenischen begriffen werden kann.

3. Die hellenische Form.

Einen Aufschwung nahm das pelasgische Leben durch den Eintritt der heroischen Zeit. Jede grofse politische Regsamkeit und Entwickelung hat ihren entschiedenen Einflufs auch auf die Religion. Durch jenes regere Leben, welches der ritterliche Sinn hellenischer Stämme anregte, ward auch die Religion zu einer neuen Phase ihrer Entwickelung geführt. Das Bewufstsein, in Kämpfe der mannigfaltigsten Art gezogen, erstarkt und klärt sich. Es wird aus der ruhigeren Beschaulichkeit, welche durch ein agrarisches Leben begünstigt wird, herausgerissen; tausend bis dahin unbekannte Empfindungen werden in der Seele wach und überwiegen diejenigen, welche vordem hauptsächlich von der Natur aus auf die Seele eindrangen. Jene alten Götter, welche noch so wesentlich im Naturleben wurzeln, können nicht mehr dem kräftigeren, ethischer gewordenen Sinne genügen. Er verlangt klare, anschauliche Gestalten, Götter, welche einen Charakter haben, der ihm entspricht. Der Mensch, seiner höhern geistigen Natur lebendiger sich bewufst geworden, sich in seiner menschlichen Kraft und Herrlichkeit fühlend, empfindet das Bedürfnifs nach Göttern, die im Menschenleben walten, die nicht an die Natur ge-

knüpft, sondern in selbstständiger Existenz ihm helfend und schützend in den Kämpfen des Lebens zur Seite stehen.

So vermittelte sich auf Grundlage der alten in Natursymbolik ruhenden Religion eine neue Form des religiösen Bewufstseins, in welcher die alten Naturgötter, zwar nicht ganz aus der Natur, der sie ihren Ursprung verdankten, herausgehoben, aber doch ethisch verklärt wurden, so dafs das ethische Element in ihnen bei weitem vorwog. Waren die Götter bis dahin natursymbolische gewesen, so wurden sie jetzt kunstsymbolische.

Kunstsymbolik hat man diese hellenische Form der griechischen Religion genannt, weil sie, wenn auch nicht aus der Kunst hervorgegangen, doch ihre wesentliche Ausbildung durch die Kunst erhalten hat. Nachdem nämlich das heroische Leben den Anstofs zu dieser ethischen Verklärung gegeben hatte, waren es die epische Poesie, die plastische und dramatische Kunst, welche der innern Empfindung einen entsprechenden Ausdruck gaben.

1. Die epische Poesie (früher mit mehr lyrischem Charakter). In diesem Sinne hat Herodot[126]) ganz recht, wenn er sagt: „Woher aber jeder einzelne Gott gekommen oder ob immer alle waren und von was Gestalt ein Jeglicher, das war den Hellenen nicht eher bekannt, als seit gestern und vorgestern, dafs ich so sage. Denn Hesiod und Homer sind meiner Meinung nach um 400 Jahre älter als ich und nicht darüber. Und diese sind es, welche den Hellenen ihre Götterwelt gedichtet, den Göttern ihre Benennungen gegeben, Ehre und Künste ausgetheilt und ihre Gestalt bezeichnet haben." — An allen Festen wurde Homer rhapsodiert[127]). —

---

[126]) II, 53.

[127]) Ausführlicheres über den Einflufs Homer's auf die religiöse Entwickelung der Griechen s. in Lauer's Gesch. der homer. Poesie p. 13—16.

Man mufs jedoch nicht nur grade auf Homer diesen Einflufs beschränken. Es gab schon vor Homer epische Dichter, weil es schon vor Homer ein heroisches Zeitalter gab. Mit einem solchen ist epische Poesie nothwendig verknüpft, weil sie der nothwendige Ausdruck davon ist. Wann der Beginn der heroischen Zeit zu setzen, kann uns gleichgültig sein und ist nicht genau zu sagen. Doch fällt er gewifs einige Jahrhunderte vor den troischen Krieg. Genau läfst sich das schon deswegen nicht bestimmen, weil dieser Fortschritt nicht als ein plötzlicher zu betrachten ist. — Mit der epischen Dichtkunst stand

2. die plastische Kunst in innigster Verbindung. Sie scheint den Hauptanstofs zu ihrer Vervollkommnung in Kreta erhalten zu haben. Hier war es, wo in grauer Vorzeit von Osten und Westen her Niederlassungen angelegt wurden, wo orientalische und occidentalische Elemente sich begegneten und durchdrangen; hier zuerst wurden die Hellenen, angehaucht von der sinnlicheren Glut des Orients, zu höherem geistigen Streben und Bilden angeregt. Obgleich man an manchen Orten die Geburtsstätte des Zeus zeigte, so war es doch ganz besonders Kreta, welches derselben sich rühmen durfte. Inwiefern von hier aus der occidentalische Charakter des hellenischen Glaubens zu sinnlicheren, wärmeren, lebensvolleren Vorstellungen sich umbildete, konnte man mit Recht den hellenischen, olympischen Zeus in seiner plastischen, bestimmtern Gestalt, die er im Gegensatze zu seiner frühern pelasgischen, dodonäischen Unbestimmtheit gewann, auf Kreta geboren nennen [128]).

Nach Kreta nun wird auch der Altmeister aller griechischen Plastik, Daidalos, gesetzt, von dem es heifst, dafs

---

[128]) Stuhr II, 152 sqq. Erklärt sich hieraus, was Sallust bei Serv. Aen. III, sagt: Primos Cretenses constat invenisse religionem?

er zuerst die Götterbilder beseelte, indem er ihnen Augen, bewegte Arme und schreitende Füfse gab, so dafs sie zu leben schienen [129]). — Hiermit war der Anfang gemacht, von dem rohen Natursymbol, welches die Gottheit vergegenwärtigte, fortzuschreiten zu jenen erhabenen Kunstsymbolen, welche die vollendete plastische Kunst schuf, indem sie, nach dem Vorgange der epischen Poesie, Götter bildete, welche in menschlicher idealverklärter Gestalt zu einer Bestimmtheit und Anschaulichkeit gelangten, wie bei keinem anderen Volke. — Man hat oft den Einflufs der Religion auf die Kunst besprochen; man sollte auch umgekehrt und in umfassender Weise den Einflufs der Kunst auf die Religion darlegen.

Zu ihrer höchsten Vollendung gelangte die hellenische Form der griechischen Religion

3. durch die dramatische Kunst, welche mit der Höhe der plastischen Kunst gleichzeitig ist. Es bedarf keines Hinweises darauf, wie durch und durch ethisch die Götter in der Tragödie auftreten. Hier tritt das Naturelement, obschon immer noch erkennbar, doch so sehr in den Hintergrund, dafs es ohne alle Bedeutung ist [130]). Aeschylus zeigt uns die Blüthe der hellenischen Religionsform.

Mit dieser höchsten Entwickelung ist aber die Religion zugleich auf dem Punkt angekommen, wo sie wieder sinkt; wo sie eine neue Form annimmt: die hellenistische.

4. Die hellenistische Form.

Der Fortschritt dieser Form gegen die vorige besteht darin, dafs das ethische Moment, welches in der hellenischen

---

[129]) S. Gedike z. Plat. Menon. Exc. III. ed. Buttm. Berlin 1822. p. 76 sq.

[130]) Bernhardy II, 691 sqq.

Form seine höchste Verklärung im Anschlufs an die vom Glauben gegebenen Götter gefunden hatte, 1) getrübt wird durch Trübung der ethischen Verhältnisse (des Staats- und Privatlebens), 2) dafs durch die grofsartige namentlich durch Alexander d. G. herbeigeführte Verbindung mit Asien fremde, und dies ausschliefslich auf Natur basierte Religionselemente in die griechische Religion aufgenommen wurden; 3) dafs der Geist zu so grofsem Selbstbewufstsein erstarkt war, dafs er in abstrakter philosophischer Form erfafste, was man früher in mythischer Vorstellung angeschaut hatte. Das Geistige, Ethische sonderte sich aus dem Glauben, der Religion, so dafs blos ein natürlicher Rückstand blieb. So entstand ein Bruch zwischen Wissenden und Glaubenden, der für die Religion, weil sie einer weitern Verklärung und Läuterung nicht mehr fähig war, aufserordentlich nachtheilig sein mufste. — Neben der eigentlichen Philosophie und dieser voraus ging eine Art theologischer Spekulation, deren weiteres Umsichgreifen man als einen vierten Grund für die Veränderung der hellenischen Form ansehen kann. Es ist dies die theologische Spekulation der Mysterien, welche Glauben und Wissen zu vereinigen suchte. Die Anfänge der Mysterien gehen bis in die pelasgische Zeit zurück[131]). Ihren im Uebrigen dunklen Ursprung haben sie in der Verehrung der Erdgottheiten, deren Kult etwas Geheimes hatte. Den ersten Anstofs zu weiterer Entwickelung gab die Ausbildung des hellenischen Lebens, durch welche die pelasgische zurückgedrängt wurde und sich in den Mysterienkult zurückzog. Da dieser Kult sich wesentlich um Ideen eines

---

[131]) Daher Mysterien besonders an den Orten, wo seit alter Zeit Pelasger wohnten:

Boiotien (Pythagoreer, Orphiker)
Attika (Eleusis)
Samothrake.

künftigen Lebens drehte, so mufste er in demselben Grade an Theilnahme und Ansehen gewinnen, als dies Leben in sich zerfiel, den Geist nicht befriedigte; als der Glaube an die hellenischen Götter wankend wurde und man in ihm nicht mehr den Trost fand, die Stärke und Hülfe, die man von ihm verlangte. Und grade je mehr man andrerseits durch orientalische Einflüsse dem Naturleben verfiel, empfand man das Bedürfnifs, über dasselbe gehoben zu werden[132]. — Eine ganz ähnliche Erscheinung bietet die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts, wo neben rationalistischer Aufklärung und sentimentalem Naturleben (Thomson, Gefsner, Göthe's Werther u. s. w.) die geheimen Gesellschaften der Freimaurer, Illuminaten, Rosenkreuzer u. s. w. eine bedeutende Rolle spielten, und Mitglieder dieser Gesellschaften sich zugleich viel mit den alten Mysterien beschäftigten. (Z. B. Starck, Oberhofprediger in Darmstadt; der berüchtigte Illuminat Weishaupt u. A.)

Die Betrachtung dieser hellenistischen Form der griechischen Religion wird uns in dieser Vorlesung ebenso wenig beschäftigen als die vorgriechische. Ihre Betrachtung gehört in die Geschichte des Unterganges des Heidenthumes. Wie die vorgriechische noch nicht griechisch, so ist die hellenistische nicht mehr griechisch. — Man sieht aber leicht, wie sehr die hellenistische Form den Uebergang zum Christenthume erleichterte. Erstens negativ dadurch, dafs der Glaube an die alten Götter geschwächt und getrübt war; zweitens positiv durch die Sehnsucht, welche das heidnische Gemüth durch die Mysterien offenbart, aus der Vergänglichkeit dieses Daseins sich zu ewigem Leben zu retten. Beidem kam das Christenthum entgegen, erstens, indem es

---

[132]) So werden schliefslich fast alle Kulte mysteriös.

einen in ewiger Reinheit und Herrlichkeit erhabenen Gott bot, allmächtig, allweise, allgütig, allbarmherzig, allwissend, kurz Einen absoluten Gott, über aller Welt und Erscheinung erhaben; zweitens, indem es den Glauben an ein ewiges Leben predigte, und nicht mysteriös, für wenige Eingeweihte, sondern als eine durch die Auferstehung Christi besiegelte Wahrheit allen Menschen verkündigte. — Der Untergang des Heidenthums gehört zu den anziehendsten Gegenständen der Betrachtung, und doch ist er so wenig beachtet und in so verkehrtem Lichte angesehen. —

Drittes Kapitel.

Von den griechischen Mythen.

O. Müller a. a. O. C. M. Fleischer De mythi imprimis Graeci natura. Halis 1838. 4.

1. Ursprung.

Er fällt zum Theil in die Urzeit, (sobald das Gefühl Vorstellungen erweckt, spricht es sie auch aus) zum grössern Theil jedoch in die spätere Zeit, wie aus der Eigenthümlichkeit der griechischen Mythen hervorgeht. Sie wurden erzeugt durch die Eindrücke, welche die Natur auf die Griechen machte; ihre erste, mit dem Kultus noch verbundene, Ausbildung erhielten sie durch Priester, Sänger und Dichter, welche in den meisten Fällen das Wesen des Mythos unverletzt liefsen.

2. Form.

Sie entspricht dem Charakter des Volkes und Landes; nichts Sehnsüchtiges, nichts Verhülltes. Der griechische Mythus ist, wie das ganze Volk, plastisch.

3. Inhalt.

Er ist die in der Vorstellung des griechischen Geistes von der griechischen Natur enthaltene Empfindung. Im Allgemeinen ist das Nöthige schon in dem entsprechenden Abschnitte des ersten Theiles gegeben. Ich will das dort gegebene Schema der verschiedenen Methoden der Deutung hier ausfüllen, indem ich eine kurze Uebersicht der bisherigen Deutungen der griechischen Mythen gebe.

Eméric-David Jupiter. Paris 1833. 8. Tom. I. Introd. Stuhr Allgemeiner Ueberblick über d. Gesch. der Behandlung u. Deutung der Mythen (in Bauer's Zeitschr. f. specul. Theol. Bd. I, 2. II, 1.)

Mit Erforschung des Inhaltes der Mythen haben sich schon die Alten abgegeben. Ihre ersten Versuche in dieser Beziehung schlossen sich an Homer und Hesiod. Der älteste ist Theagenes aus Rhegion (525). Ihm folgte Metrodoros aus Lampsakos (490), welcher alle Götter und die ganze homerische Poesie auf Physik zurückführte [133]). Aehnlich waren wohl die Bestrebungen der übrigen allegorischen Erklärer des Homer (Stesimbrotos (460), Anaximandros (445), Glaukon (445)), was ja auch dem Charakter der Philosophie, die von der Natur ausging, vollkommen entsprach. Als man von der Naturphilosophie zur Philosophie des subjektiven Geistes fortgeschritten war, fing man auch an, die Mythen ethisch zu deuten und zwar indem man in ihnen vorzugsweise gewisse Vorschriften der

[133]) Tatian. cp. 37. p. 80.

Moral versinnbildlicht glaubte. Anaxagoras deutete den Zeus als νοῦς, die Athene als Kunst; die homerischen Gedichte handelten von Tugend und Gerechtigkeit (vgl. p. 115, b, β, ββ.) Antisthenes deutete moralisch; so war ihm Zeus die Gerechtigkeit, Hera die Keuschheit. — Diese beiden Methoden gehen das ganze Alterthum hindurch neben einander, so jedoch, daſs die physische, der namentlich die Stoiker zugethan waren, den Vorzug hatte. Seit Alexander kam eine neue Methode in Aufnahme: die Götter wurden äuſserlich geschichtlich aufgefaſst. Euhemeros, der Hauptrepräsentant dieser Methode, von Kassander zu einer Seeexpedition über Babelmandeb hinaus verwandt, erzählte in seiner ἱερὰ ἀναγραφή, daſs er auf einer, im südlichen Ocean gelegenen, von Creta aus kolonisierten paradiesischen Insel Panchaia in einem prachtvollen Tempel des Zeus die Lebensbeschreibungen der griechischen Hauptgötter und dabei die Nachricht gefunden habe, daſs diese Götter allesammt früher Menschen gewesen seien[134]. Von seinen, an jene erdichteten Thatsachen sich anschlieſsenden, Erklärungen einige Beispiele. Zuerst herrschte auf Erden die Titanendynastie des Kronos, dessen Nachfolger Zeus König von Kreta war. Dieser unterwarf sich alle Völker, civilisierte sie durch Ackerbau und Religion, und starb nach langen Umherfahrten auf Kreta, wo er zu Knossos begraben wurde. — Kadmos, der Groſsvater des Bakchos, Koch des Königs von Sidon, floh von dort mit der Harmonia, einer Flötenspielerin, nach Theben. — Dieser Methode des Euhemeros schlossen sich gröſstentheils die Geschichtschreiber an.

Die Kirchenväter (Lactantius) deuteten theologisch, indem sie Alles auf die Bibel zurückzuführen suchten; zu-

[134]) Vgl. Krahner Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der römischen Staatsreligion. Halle 1837. 4. p. 22 sqq.

gleich bedienten sie sich des Euhemerismus als einer Waffe gegen den griechischen Volksglauben.

Dieselben drei Methoden der Mythendeutung bestanden auch im Mittelalter; doch ist über diese Zeit, aus der ohnehin das Meiste ungedruckt ist, wenig zu berichten.

Der erste eigentliche Mythendeuter der neuern Zeit ist Natalis Comes. Gleich zu Anfang seines Werkes erklärt er sich dahin, daſs die gesammten Lehren der Philosophie von Alters her bis auf Plato und Aristoteles in Mythen überliefert seien, nachdem die Griechen durch die Aegypter diese verhüllte Art zu philosophieren kennen gelernt hätten[135]. Man habe sich derselben bedient, damit nicht die erhabenen Sätze der Philosophie unter das Volk kämen und miſsverstanden dieses verdürben. Das Geschäft des Mythologen bestehe nun eben in der Enthüllung dieses Kerns der Mythen, der in ihnen enthaltenen philosophischen Dogmen, die sich entweder auf Kräfte und Handlungen der Natur, auf Kräfte und Bewegung der Gestirne bezögen oder auf Bildung der Sitten und die Einrichtung eines vernünftigen Lebens. — Wie hier im Prinzip so hält sich auch in der Ausführung physische und ethische Deutung das Gleichgewicht. Seine Deutung faſste er in lib. X. kurz zusammen.

Hundert Jahre lang, bis zur Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, ist Nat. Comes das Hauptbuch für die griechische Mythologie gewesen. Da erschienen andere, die ihn verdrängten. Weniger kann man dies von Baco von Verulam sagen, der in der Schrift: De sapientia veterum. Londin. 1609. 1617. 1634. 8. Lugd. Bat. 1634. — frz. 1641. Paris. Deutsch von Schieffer. Köln 1838. ethisch deutet; wohl aber von G. Joh. Voſs, sowohl weil die Methode

---

[135]) Dies ist auch noch die Ansicht von Eméric-David. s. seinem Jupiter. Introd.

der Kirchenväter, die er fortsetzte, durchaus dem damaligen Zeitgeist entsprechend war, als auch wegen seiner enormen Gelehrsamkeit. Er war nicht der Erste, der das Heidenthum mit orthodox-christlichem Lichte erhellen wollte. Zum Theil, wie schon bemerkt, waren ihm darin die Kirchenväter vorangegangen, zum Theil aber auch neuere Gelehrte. Jedoch bleibt dem Vofs der unbestrittene Ruhm, diese ganze Methode am gründlichsten und mit der gröfsten Gelehrsamkeit, in ihrer ganzen Consequenz zuerst angewandt zu haben. Da er natürlich ganz auf biblischem Standpunkte steht, so kann er mit dem Ursprunge des Heidenthumes nicht weiter als bis auf Noah, von dem alle Menschen abstammen, zurückgehen [136]). Die Nachkommen des Noah theilten sich in zwei Zweige, deren einem das auserwählte Volk, deren anderem alle übrigen Völker entspriefsen (p. 2). Diese behielten von ihrer Abkunft den Glauben an Einen Gott, den Schöpfer der Welt, der da belohne und strafe. Hierin seien sie durch die Betrachtung der Natur unterstützt worden, als welche ihnen zeige, dafs sie mit Vernunft von Einem regiert und erhalten werde (— p. 13). Von dieser Verehrung des wahren einzigen Gottes seien sie auf zwiefache Weise abgeirrt: 1) defectu (irreligiositate); 2) excessu (superstitione). (p. 16 sqq.) Ein solcher excessus findet statt, indem *a*) veri dei cultus praestatur falso numini oder *b*) falso cultu Deus verus coli existimatur. Beides ist Idololatrie, besonders das erste (p. 18. 22). Zu dieser superstitio sei man gekommen 1) durch Unwissenheit. Die Menschen begriffen nicht, was ihnen die Natur vor Augen stellte und fafsten es daher falsch und verschieden auf, (p. 22) gemäfs

---

[136]) Für ein orthodox-christliches Gemüth auch der einzig mögliche Standpunkt, daher von solchen auch zu allen Zeiten eingenommen. So noch in der Rede von Jac. van Rhoer de fontibus quibusdam, unde res sacras hauserint profani.

ihrer geistigen Verschiedenheit; 2) durch Trägheit, die statt selbst zu forschen, sich lieber den Ansichten Anderer anschliefst; 3) durch Weltlust u. d. m. So allmälig von dem Glauben und der Verehrung des wahren Gottes abgelenkt, fing man an, die Kreatur statt des Schöpfers zu verehren. Man stellte einen bösen Geist dem guten gegenüber (p. 30 sq.), und zertheilte dann beide in mehrere (p. 40), wobei die von Noah mitgebrachte Tradition wirkte, dafs es gewisse Geister gebe, deren sich Gott bei Verwaltung der Welt bediene. Hieraus entwickelte sich auch die Vorstellung von Geistererscheinungen, die nur das Werk der bösen Geister selbst sind (p. 42), ebenso wie die Orakel, die Magie, Wunder u. dgl., die von dem Teufel und seinen Genossen herrühren (— p. 46). — Was die Deutung im Einzelnen betrifft, so ist Neptun = Japetos (I. cp. 15); Mars = Nimrod; Apollon = Jubal (cp. 16); Minerva = Naama, Thubalkains Schwester (cp. 17); Saturn = Noah (cp. 18); Bacchus, Janus = Noah (cp. 19) u. s. w.

Diese Art von Mythendeutung fand und mufste finden aufserordentlich viel Beifall und Nachfolge. Es erschienen eine Menge gröfserer Werke und kleinerer Schriften mit derselben Tendenz, von denen ich nur einige wenige namhaft mache.

J. D. Huet, Abt zu Aunay und Bischof v. Avranches, Demonstratio Evangelica. Paris 1679 fol. Alnetanae Quaestiones de concordia rationis et fidei. Paris 1693. 4. — Sam. Bochart Geographia Sacra (Opp. omn. ed. IV. L. Bat. 1712). — Dominique de Colonia (Jesuit) La religion chrétienne autorisée par le temoignage des anciens auteurs payens. Lyon 1718. 8. II Bde. — Derselben Richtung und Zeit gehören an Schriften wie J. G. Michaelis Diss. de Abrahamo et Isaaco a Graecis in Hyrieum et Orionem conversis (Bibl. hist. theol. phil. Class. VI. Fasc. 1).

P. van Sarn Mercurii cum Angelo foederis comparatio (ibid. Cl. V. Fasc. 2). — J. D. Matthaeus Nisus Samsonis symbolum. Witteb. 1724. 4. — M. J. Moneta Problema mythologicum: Utrum immolatio Phrixi eadem sit ac Isaaci necne? in qua affirmativam sententiam studet defendere. Witteb. 1733. 4.

Man kann die Dauer dieser theologischen Mythenbehandlung auf etwa hundert Jahre, bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts anschlagen. Ihr zur Seite geht eine analoge, auch auf Orthodoxie beruhende, die ebenso unerquicklich war: die euhemeristische. Sie ging zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts von Frankreich aus und hat in diesem Lande noch heute sehr viele Anhänger. Sie verhält sich nicht orthodox gegen das Christenthum, sondern gegen die Mythologie, und bildet in sofern die Ergänzung und den Gegensatz der andern. Sie ist nüchtern, rationel, operiert mit Astronomie und Mathematik und führt daher auch gern auf Astrolatrie zurück. Hierher gehören: Ant. Banier (p. 18 sq.). Frèret (Mem. de l'Acad. des Inscr. Tom. VII sqq.). Des Spasses halber: T. Pownall A treatise on the study of antiquities. Lond. 1782. 8. (Nach ihm enthält ein Handels- und Schiffahrtssystem auf dem ägäischen und schwarzen Meere die Auflösung fast der ganzen griechischen Mythologie.)

In Deutschland fand das Studium der Mythologie wenig Freunde. Seit 1763 beschäftigte sich Heyne mit demselben theils in Vorlesungen, theils in einer Reihe von Abhandlungen in den Comment. Societ. Gotting. Man kann von Heyne nicht sagen, daſs er sich selbst recht klar gewesen wäre über den Ursprung und den Inhalt der Mythen. Heyne hatte weder Phantasie noch spekulativen Geist: er hält sich überall mehr an der Oberfläche; daher er mehr ästhetisiert, als wirklich gründlich forscht. Ihm zufolge ist der Mythos

entweder Ausdruck für eine geschichtliche Begebenheit oder für eine Meinung der ältesten Zeit, wonach also die Mythen in historische und philosophische zerfallen. Ein solcher Ausdruck (sermo symbolicus s. mythicus) war für jene frühen Zeiten nothwendig, weil ihnen der eigentliche, ihren Gedanken bestimmt entsprechende, Ausdruck fehlte. — Hierin bestand ein grofser Fortschritt, wenn Heyne im Stande gewesen wäre, diesen Gedanken fruchtbar anzuwenden. Aber das war er nicht, und so kann man ihm eigentlich wenig Einflufs auf Behandlung der Mythen einräumen. (Gegen ihn sind die mythologischen Briefe von Vofs gerichtet.) Weit gröfser war der Vorschub, den er der Mythologie leistete durch die Beförderung der klassischen Studien überhaupt. Diese sowohl als das regere geistige Leben, welches nach dem siebenjährigen Kriege überall sich offenbarte, und in welchem der Geist aus der rationalistischen nüchternen Erstarrung der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts sich herausrifs, indem er einerseits sich sentimental in die Natur verlor, um an ihr wieder zu erwarmen, andrerseits zu frischer Thatkräftigkeit auf wissenschaftlichem und praktischem Gebiete sich ermannte (Winckelmann, Kant, Göthe, Herder, Schiller, Wolf, Französische Revolution), haben einer gedeihlicheren Behandlung der Mythen, wie sie seitdem sich geltend gemacht hat, Bahn gebrochen.

Die französische Revolution, der konkreteste Ausdruck der Ideen, welche in der ihr vorangehenden Zeit sich entwickelt hatten, hatte besonders das Prinzip der Freiheit und Gleichheit zur Basis. Liberté, égalité, fraternité ist ihre Devise. Diese war das Produkt der geistigen Rührigkeit in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Ist dies der Fall, waren die Geister in eine Richtung gekommen, welche ein solches Prinzip hervorbrachte, so ist auch schon a priori vorauszusetzen, dafs man dasselbe Prinzip auch bei

Behandlung der Mythen werde, natürlich in entsprechender Weise, zur Anwendung gebracht haben. Dies ist nun auch allerdings der Fall gewesen, und zwar grade wieder in Frankreich.

Dupuis (Origine de tous les cultes ou religion universelle. Par Dupuis, citoyen François. Paris, l'an III de la république une et indivisible. Liberté, Égalité, Fraternité. III Bde. u. ein Bd. Planches. 4. — Deutsch v. C. G. Rhé. Stuttg. 1839. 8. — Gegen Dupuis: Calkoen über den Ursprung des mosaischen und christlichen Gottesdienstes) findet in allen Religionen denselben Inhalt; ihren gemeinsamen Ursprung sieht er in der Astrolatrie. — Aehnlich deutet Bailly (Essai sur les fables et sur leur histoire. Paris. an. VII. II Bde. 8. Sabäische Deutung auch in dem Artikel „Mythologie" in der Encyklopädie méthodique. Tom. IV.). Von Bailly's Volk der Atlanten auf den Gebirgsebenen Centralasiens sagt D'Alembert „dafs es uns alles gelehrt hat, ausgenommen seinen Namen und sein Dasein." — Hierbei darf man nicht übersehen die anderweitigen Anregungen, welche diese Männer auf wissenschaftlichem Gebiete erfahren hatten (Anquetil du Perron, Sanskritstudien).

Angeregt zum Theil von denselben Ideen, aber sie mit reicherem Geist, tieferem Gefühl und gründlicherer Kenntnifs anders gestaltend, hat Fr. Creuzer in seinem Epoche machenden Werke über die Symbolik und Mythologie der alten Völker sich verbreitet. Mit Schleiermacher [137]) theilt er die schon früher von demselben ausgesprochene Ansicht, dafs die Religion auf Gefühl beruhe, mit Dupuis, Bailly und Schelling, dem Restaurator der Naturphilosophie, die Vorstellung von einem Urvolke, welches im Besitze aller

[137]) S. dessen Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799.

Weisheit und einer reinen Religion einst im Orient gelebt hätte (III, 510). Trümmer dieser Weisheit und Religion seien auf alle Völker übergegangen, indem vorzugsweise die Priester Träger derselben gewesen wären. Diese Elemente reinerer Erkenntnifs, meint Creuzer, hätten dem rohen Volke als solche nicht gegeben werden können, sondern nur indem man sie in Bilder verhüllte. Daher der Unterschied zwischen esoterischer und exoterischer Weisheit. — Als das religiöse Objekt der griechischen Religion nimmt er die Natur an. „Die sichtbaren Götter, wie die Bildergötter," sagt er (I. p. 65 sq.), „waren Elementargötter; und der ursprüngliche Inhalt der ganzen Götterlehre, so wie der Gegenstand der Pelasgisch-Hellenischen Kulte, war nichts Anderes als Physiologie." Daher erklärt er (p. 67), „dafs die Stoiker insoweit mit ihren Erklärungen der griechischen Götterlehre auf dem rechten Wege waren; obschon sie dem allgemeinen Fehler aller systematischen Philosophen unterlagen, diesen richtigen Grundansichten zuviel aus ihrer Physik und Ethik beizumischen." — Die älteste, pelasgische Form der griechischen Mythologie bezeichnet er als Religion des Magismus, als ein psychisches Heidenthum (I, 8); die Erzählungen von den Kyklopen, Giganten und Phaiaken sind ihm eine alte Sage von drei Urvölkern, welche durch mittelbare oder unmittelbare Abstammung mit einander verwandt, sich doch in Gaben und Lebensart von einander unterschieden (p. 11). „Fassen wir diese Ueberlieferung Pelasgischer Urzustände auf unsere Weise auf und lesen die einzelnen Merkmale zusammen, die uns die griechische Sage von diesen Urstämmen aufbehalten hat, so werden wir allenthalben einen Charakter von Unmittelbarkeit ihnen aufgeprägt finden. Es ist, als hätten wir nicht mit Fleisch und Blut geborne Menschen, sondern Elementargeister vor uns, begabt mit einem wunderbaren Einblick in die Naturen

der Dinge, mit einem so zu sagen magnetischartigen Allgefühl. Sie besitzen Kräfte Feuer, Wasser, Winde zu bemeistern" (p. 13 sq.). — Zu diesen ersten Anfängen der Religion seien nun von den verschiedensten Seiten her, aus Aegypten, Libyen, Phönizien und den scythischen Ländern Elemente nach Griechenland gekommen, welche die materielle Substanz der griechischen Religion bilden, während der hellenische Geist sie durchdrang und ihnen seine Form aufprägte (III, 5 sqq.). „Die neueste Mythologie bewegt sich noch immer um ganz entgegenstehende Pole und wird auch ferner sich in dieser Richtung bewegen, so lange man sich nicht entschliefsen wird, von Anfang anzufangen und die Wiege der griechisch-italischen Gottheiten da aufzusuchen, wo sie zu finden sind, nämlich im Orient" (III, 510). Von seiner synkretistischen und mystischen Art, die Mythen zu deuten, werde ich mehrfach bei der Darstellung der griechischen Götter zu sprechen Gelegenheit haben; vergl. inzwischen über Janus I, 58 sqq.; über die kyklopischen Bauten I, 61 sq.; über Abaris II, 543 sqq. 660 sqq.; über Athene Tritogenia III, 369. Daher kommt es, dafs er den Orphikern und Neuplatonikern grofses Gewicht beilegt (I, 51 sqq.), dagegen dem Hesiod nur geringes (I, 71). Da Creuzer (I, XII) selbst sagt, dafs ihm die Grundsätze und Ansichten Gerhards unter allen am meisten zusagen, so will ich lieber ein Beispiel der Mythendeutung von Gerhard entlehnen, um damit zugleich den Standpunkt dieses Koryphäen der Archäologen, dem die Andern mehr oder weniger alle folgen, zu bezeichnen.

Gerhard hat die Principien seiner mythologischen Ansichten ausgesprochen in einem Aufsatze seiner Hyperboreisch-Römischen Studien. Berlin 1833. Th. I, und aufserdem in einer Reihe von einzelnen Erklärungen antiker Kunstwerke. Ich entlehne eine Deutung der Hera aus seinem

Prodromus mythol. Kunsterklärung. Stuttg. 1828. Er sagt dort p. 8: „Hera ist in ihrer populärsten Beschränkung die mit dem obern Himmel gepaarte niedere Luft, in höherer und unseres Bedünkens älterer Ansicht die Mondscheibe als Gemahlin eines als Sonne gedachten, die Erde und Unterwelt in gleichem Verhältnifs zu einem als Himmelsgewölbe oder als erzeugende Erdkraft ausgesprochenen Zeus (sic); als Gemahlin eines universellen dreifachen Zeus aber ist sie eines wie das andere, ein irdischer Mond nämlich, eine lunarische Erde und befruchtende Mutter der Sinnenwelt, so gut als ein himmlischer Mond, eine ätherische Erde als gebärendes Princip der gesammten Schöpfung des Universums." — In der That, man mufs gestehen, dafs diese Art der Mythendeutung sich nach Form und Inhalt ganz nahe zu der Creuzerschen stellt, der zu Folge der Kult der Hera über Phönizien aus dem Orient zu den Griechen gekommen und mit dem der babylonischen Mylitta und indischen Bhavani identisch ist; der zu Folge Hera der Mond, Stern Venus, Erde und vieles andere ist; der zu Folge endlich die Ehe des Zeus mit der Hera nichts anderes darstellt als eine Personifikation der Natur, aufgefafst in dem beständigen Wendepunkt von Chaos und Kosmos.

Wer Joh. H. Vofs nur aus Einer seiner Schriften kennt, kann leicht von selbst abnehmen, ein wie entschiedener Gegner der Creuzerschen Auffassung der Mythologie er sein mufste. Er hat sich denn auch mit seiner ganzen Nüchternheit und Grobheit gegen dieselbe ins Geschirr gelegt und sie bis an seinen Tod bekämpft. Die von Creuzer so gefeierten Orphiker nannte er „pfäffische Bündler, Glieder einer geheimen Brüderschaft, welche das von Judäa und durch die Philosophie gewonnene Licht, durch die schändlichsten Erfindungen verunstaltet, zum leiblichen Nutzen einer habsüchtigen Priesterschaft anzuwenden trach-

teten." — Vofs ist kein Mythologe, und ich werde kaum Gelegenheit nehmen, mich im Verlaufe dieser Vorlesungen auf ihn zu beziehen. Daher will ich auch nicht näher auf seine Ansichten eingehen[138]. Im Allgemeinen erhält man sie, wenn man das direkte Gegentheil von dem annimmt, was Creuzer. — Sein bedeutendster Anhänger ist Lobeck, der sich daher auch mit seiner enormen Gelehrsamkeit darangemacht hat und mit gutem Grunde, in seinem Aglaophamus die Fragmente der Orphiker als spätere Machwerke zu erweisen.

Creuzer verhält sich zu Vofs wie der Pietist oder Supranaturalist zum Rationalisten. Deshalb stehen alle mystischen Naturen, namentlich bigotte Katholiken, auf Creuzers Seite: also Baur, Kanne, C. Ritter, Schelling; Görres, Wagner, Hug, Windischmann u. A.

In gleicher Weise wie dem rationellen Charakter von Vofs, mufsten die Creuzerschen Ansichten G. Herrmann mifsfallen. Von ihm gilt dasselbe wie von Vofs: er ist kein Mytholog. Seine Ansichten hat er in mehreren kleinen Schriften dargelegt: de mythologia Graecorum antiquissima. Lips. 1817. De historiae Graecae primordiis. ibd. 1818. (beide in Opusc. II, 167—216). Briefe über Homer und Hesiod. Heidelberg 1818. 8. — Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie. Lpzg. 1819. 8.[139]) — „Quae hac dissertatione et ea, quae sequitur, scripta sunt, fuerunt qui vel ut lusum riderent, vel, si serio dicta essent, vituperarent." Opusc. II, 167. not. — „Quae superiore anno de antiquissima Graecorum mythologia scripsi, fuerunt qui joco scripta putarent." Opusc. II, 195. — Mythus ist ihm bildliche Darstellung einer Idee; der Weisheit oder des

---

[138]) Vgl. O. Müller. Prolegg. p. 321 sqq.
[139]) Vgl. O. Müller. Prolegg. p. 336 sqq.

gesammten menschlichen Wissens, welches ganz in den Händen der Priester war. In dem Ersten stimmt er mit Voſs, in dem Zweiten mit Creuzer überein.

Auf demselben rationalistischen Standpunkte steht A. Böttiger (Kunstmythologie. Dresden 1826 u. 1836. II Bde. 8.) Trostlos nüchtern, mit entschiedener Vorliebe für den Euhemerismus. Fetischismus ist ihm die älteste Religionsform Griechenlands, die durch Einwanderungen über Kleinasien, später durch Landungen der Phönizier an den griechischen Inseln und Küstenländern, Zusätze aus dem Sternendienst des Orients erhielt. Die Titanenfabel kommt durch eine kaukasische Kolonie. Aber noch viel bestimmter empfingen Griechenlands rohe Urbewohner den Sternen-, d. h. den Sonnen- und Mond-Dienst, durch ihren frühesten Verkehr mit den Phöniziern (II, 213). Von seinen Deutungen ein Beispiel. Die Sage von Kleobis und Biton wird folgendermaſsen erklärt (II, 282 not.): „die vierundzwanzig Stadien, die Hitze, der Schlaf im Tempel. Natürlich muſste ein Schlagfluſs erfolgen."

Während Creuzer, Görres und Genossen den fruchtbaren Keim, welchen Schleiermacher zunächst für die christliche Religion dadurch angeregt hatte, daſs er die Religion wesentlich in das Gefühl setzte, auf dem Gebiete der Mythologie zu einem wucherischen, phantastischen Baum subjektiver Träumereien groſsgezogen hatten, waren im Gegensatze dazu Voſs, Hermann, Böttiger in ihrer rationellen Verständigkeit darauf beharrt, die Religion als ein Produkt des Verstandes, logischer Operationen zu betrachten. Der erste, der diese beiden Extreme in eine höhere Einheit leitete; statt des mystischen, verschwimmenden Gefühls das sich selbst gewisse, bestimmte, klare Gefühl — statt des Rationalismus das Gefühl überhaupt für die Mythologie geltend machte, war:

Ph. Buttmann Mythologus. II Bde. 8. Berlin 1828 sq. Indem er den gänzlichen Unterschied der Mythen von alter Geschichte behauptet (Vorrede), und dafs die Götter von dem Volke nicht gesucht oder erfunden werden, sondern sich ihm gleichsam von selbst in den Weg stellen, erklärt er sich sowohl gegen die euhemeristische als gegen die rationalistische Mythendeutung. „Rohe Völker, sagt er I, 12 sq., bilden sich nie eine Gottheit aus nichts, um ihr ein Geschäft aufzutragen. Nicht nur dafs Götter seien, sondern selbst, dafs diese und jene bestimmte Gottheit sei, ist ihnen ein Gegenstand der Erfahrung, sowie die Existenz dieses oder jenes Menschen. So erfuhren sie jene allerersten physischen Götter, Sonne, Mond, Feuer u. s. w. So stellten sich ihnen unvermerkt, ohne ihren Willen, blos durch Eingeschränktheit der Sprache und der Begriffe, auch andere Gegenstände, wie Erde und Meer, wie Liebe und Klugheit, als Gottheiten dar." „Abstrakte Begriffe" [ethische] „erhebt ein junges Volk noch wenig zu eigenen Gottheiten. Es trägt die Macht und Aufsicht über solche Gegenstände lieber einer schon vorhandenen physischen Gottheit auf." (I, 6 sq.) — Indien betrachtet Buttmann als Urland; auf Griechenland haben nach ihm in religiöser Hinsicht Einflüsse von Asien stattgefunden. Bei seinen Deutungen wendet er Mythenvergleichung an.

Durch Buttmann angeregt hatte sich O. Müller mythologischen Studien zugewandt. Er hat seine Ansichten theils in seinen Schriften über Orchomenos und die Dorier, in seiner Abhandlung über Athene, theils in seinen mehrfach genannten Prolegomenen niedergelegt. Einen Fortschritt gegen Buttmann hat er schon dadurch gemacht, dafs ihm die asiatischen Einflüsse verschwinden, er die griechische Mythologie aus sich selbst begreift, als Produkt des griechischen Geistes. Auf der andern Seite mufs ich sagen,

dafs O. Müller, was seine theoretischen Ansichten betrifft, hinter Buttmann zurücksteht. Er steht einerseits dem Euhemerismus, andrerseits dem Rationalismus näher als jener. Nach O. Müller enthält nämlich der Mythos Angabe des Geschehenen und Gedachtes, Reelles und Ideelles, beides meist eng mit einander verflochten, so dafs der Ausdruck „historische und philosophische Mythen" nur auf sehr wenige passe (67—70). „Von der mythischen Darstellung irgend eine Klasse von Ideen und Gedanken zum voraus auszuschliefsen, haben wir keinen Grund, wenn irgend denkbar ist, dafs sie innerhalb des Kreises der geistigen Thätigkeit jener früheren Menschen gelegen haben könne. Ganz im Gegentheil ist es sehr wahrscheinlich, dafs eine Gesammtheit von Wissen und Denken in der Mythologie enthalten ist" (77 sq.). „Der mythische Ausdruck ist einer Zeit nothwendig, welche noch nicht gewohnt war, Gedachtes als solches, so wie das reine Ergebnifs der Erfahrung mit Bestimmtheit auszudrücken und das Eine vom Andern gesondert zu halten" (p. 78). — Rücksichtlich des Faktischen sagt O. Müller p. 81, „es lasse sich, obwohl so manches von den Mythen als mythischer Ausdruck hinwegfalle und oft als That dargestellt werde, was nicht eigentliche That war, doch im Ganzen nicht zweifeln, dafs Traditionen von dem Leben und Treiben heroischer Stammanführer einer frühern Zeit Griechenlands die Hauptmasse seien und dem Ganzen die Farbe gegeben hätten."

An welchen Mängeln diese Ansichten leiden, ist unschwer zu sehen[140]). Der Hauptmangel ist, dafs Müller zu wenig die Religion in der griechischen Mythologie im Auge hat. Als Historiker behandelt er sie zu äufserlich;

---

[140]) Vergl. Fleischer, und Stuhr „O. Müller als Mytholog" Hall. Jahrb. 1838. Dcbr. no. 294—299.

dafs sie auf dem Gefühle ruhe, läfst er ganz unbeachtet. Sie ist ihm zu sehr ein todter Körper, an dem er seine anatomischen Untersuchungen macht. Daher ist sein Hauptgeschäft auch das Verfolgen der historischen Entwickelung und Ausbreitung eines Kultus, sein Verhältnifs zum politischen Leben u. s. w.; und in dieser Beziehung ist aufserordentlich viel von Müller zu lernen. Aber er war keine hingebende Natur, die von dem Mythos sich hätte durchziehen und erfüllen lassen, die den Mythos in sich wiedergefühlt hätte. Er stand dem Mythos stets als Kritiker, Philolog, Historiker, Archäolog gegenüber. — Eine ganz andere Natur ist in dieser Hinsicht

F. G. Welcker, vgl. oben. Ihm ist die ganze griechische Mythologie ein hieratisches Natursystem, eine Kette von Anschauungen und Spekulationen über die Natur, in Räthsel eingekleidet durch Priester. Glücklicherweise haben diese Principien wenig Einflufs auf die Deutungen Welckers gehabt, ja ich möchte bezweifeln, dafs er sie noch jetzt festhalte. In seinen Deutungen verräth sich ein feines Gefühl für die Natur und sie sind deshalb mehr als die irgend eines andern Mythologen brauchbar und anregend. Nur ist Welcker nicht immer ganz klar, weder im Ausdruck noch im Gedanken.

Mit Welcker, O. Müller und Buttmann hat die Mythenforschung einen bedeutenden Fortschritt gegen die früheren gemacht. Der bedeutendste Mytholog der neuern Zeit aber ist

P. F. Stuhr. Seine Ansichten s. oben p. 41 sqq. Man darf beim Lesen seiner Schriften nicht vergessen, dafs es ihm dabei weniger darum zu thun gewesen ist, die ganze Masse des Stoffes in ihrem verwirrenden und verworrenen Reichthum neben einander zu stellen, als vielmehr darum, einerseits das geistig bedeutsame in den heidnischen Religionen

hervorzuheben, andrerseits die religiöse Entwickelung der Völker im Verhältnisse zur Natur und Geschichte (I, Vorrede, p. 3) nachzuweisen. Das Heidenthum hat seinen Boden in der Natur, inwiefern nämlich alle heidnische Gesinnung ihre ursprüngliche Wurzel in dem Verfallensein des menschlichen Geistes an die Natur hat (ibd. XIX). „Die Welt des Mythos nun ist nichts anderes, als eine Welt geistiger Vorstellungen, in welcher sich der Geist des innern Reichthums der Geschichte seines Seelenlebens bewufst wird. Nicht ein äufserlicher, natürlicher Gegenstand, noch eine äufserliche, geschichtliche Begebenheit bildet oder erfüllt den Inhalt eines Mythos; dieser vielmehr ist ein Erzeugnifs aus der Bewegung der Erregtheit des innern Seelenlebens" (II, p. VII sq.).

Die griechische Götterwelt.

Ehe man an eine Betrachtung der reichen Fülle griechischer Göttergestalten gehen kann, ist es nöthig, sich etwas darin zu orientieren, die Götter zu klassificieren, um einen Ueberblick zu gewinnen. Hierbei sind verschiedene Methoden möglich: 1) die genealogische[1]). Diese war durchaus passend für die griechischen Mythographen, weil sie an die Wirklichkeit glaubten und einen historischen Stoff nur historisch behandeln konnten, weil sie in ihm standen. Wir können dies ganz äufserliche Princip nicht befolgen. 2) Nach der Rangordnung. Im Allgemeinen also: olympische Götter, Halbgötter, Heroen etc.; im Besonderen die Zwölfgötter, deren Verehrung sich als die bedeutendste in Griechenland herausgeschieden hat. Auch dies Princip, wie oft es auch angewandt sein mag, ist unbrauchbar. Denn erstens besteht dieser Verein von zwölf Göttern nicht immer und nicht überall aus denselben Gottheiten. Gewöhnlich sind es: Zeus — Hera, Poseidon — Demeter, Ares — Aphrodite, Hermes — Hestia, Apollon — Artemis, Hephaestos —

---

[1]) S. die Tafeln bei Heyne zum Apollodor (oben p. 17). C. F. S. Liscovius Systema genealogiae mythologicae in tab. red. Lips. 1822 fol. —

Athene[2]). Diese Gruppe ist wohl zuerst in Athen gebildet, wo auf dem Markte der Altar dieser Zwölfgötter stand[3]). Aber die Glieder dieser Zwölfzahl schwanken mehrfach[4]), und ist demnach kein allgemein gültiges Anordnungsprincip hieraus zu entnehmen. Um so weniger als zweitens durchaus nicht einmal anzunehmen ist, dafs alle diese Hauptgötter überall verehrt worden seien. Denn was O. Müller[5]) sagt, „dafs es wohl keinen bedeutenden Staat gab, der nicht alle Hauptgötter, wenn auch manche auf eine minder feierliche Weise, verehrt hätte," darf man doch nicht ohne alle Einschränkung zugeben. Wäre es aber auch, so war doch in den verschiedenen Staaten das Ansehen der einzelnen Götter ein sehr verschiedenes, dergestalt dafs hier für den vornehmsten Gott geachtet, der anderwärts kaum beachtet wurde, wie z. B. Pan, in Arcadien Hauptgott, erst nach der Schlacht bei Marathon nach Athen kam. 3) Nach den drei grofsen Einheiten der Natur, aus welchen alle Götter hervorgingen und auf welche sich alle zurückführen lassen (s. oben p. 58 sqq.). Dies ist offenbar die richtigste Eintheilung. Sie ist einfach, beruht auf früher Entwickeltem und hat zugleich die Autorität des Alterthums für sich. Denn die Vertheilung der Welt unter Zeus, Hades und Poseidon, wie sie schon Homer kennt[6]), ist uralt und zu allen Zeiten gültig gewesen[7]). Also *θεοὶ ὕπατοι, θαλάσσιοι,*

---

[2]) Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars, Mercurius, Jovis, Neptunus, Vulcanus, Apollo (Ennius).

[3]) Thucyd. VI, 54.

[4]) Vgl. Gerhard Ueber die Zwölfgötter Grlds. (Schr. d. Berl. Akad. 1840. p. 383—396.) Preller (Verhandl. d. 9ten Vers. deutsch. Philol. 1846. p. 48 sqq.). K. Fr. Hermann Gottesd. Alterth. d. Gr. §. 6, 7. —

[5]) Prolegg. p. 238.

[6]) O, 187 sqq.

[7]) Vgl. Preller Demeter u. Persephone. Hamb. 1837. 8. p. 184.

χθόνιοι. Diese Eintheilung nimmt jedoch nur Rücksicht auf das Naturobjekt, nicht auf die ethische Auffassung einer Gottheit, nach welcher auch Hera zu den *θεοὶ ὕπατοι* gerechnet werden müfste. — Ich trenne indessen auch nicht Natürliches und Ethisches, weil, wie ich bereits früher mehrfach bemerkt habe, beides in der Religion selbst auf das Innigste mit einander verbunden erscheint.

Erster Theil.

Die Himmelsgötter (*θεοὶ ὕπατοι*.)

Die Besonderheiten, welche am Himmel hervortreten (Aether, Sonne, Mond, Sterne, Tag und Nacht (Morgen- und Abendroth) Wolken, Regenbogen, Wind) geben auch das Prinzip für die Eintheilung der Gottheiten, welche unter dem Gesammtnamen „Himmelsgötter" begriffen werden.

Erstes Kapitel.

Die Aethergötter.

Unter diesem Namen werden die Götter des blauen Himmelsgewölbes verstanden; doch können diese als die universellsten Himmelsgötter auch die übrigen Himmelsgottheiten in sich schliefsen.

Wenn man die Reichhaltigkeit des Wesens der Aethergötter betrachtet, so sollte man beinahe glauben, dafs der

Himmel in seiner verhältnifsmäfsig einförmigen Erscheinung kaum so reiche Empfindungen in der Seele könne geweckt haben, als sie in den Mythen von diesen Göttern niedergelegt sind. Gleichwohl ist es eine nicht zu bezweifelnde und auch bei genauerem Eingehen leicht erkennbare Wahrheit, dafs der Himmel (als Totalität gefafst, Sonne, Mond und Sterne inbegriffen), in seinen Eindrücken unendlich reich und vielseitig ist und darin vollkommen der Universalität der Griechischen Himmelsgötter entspricht. Ich will versuchen, die wichtigsten dieser Eindrücke anschaulich zu machen.

Der Anblick des über die Erde hingebreiteten, sie gleichsam umfassenden Himmels, der ihren Schoofs mit seinem Regen befruchtet, erzeugte die grofsartige Anschauung, nach welcher Himmel und Erde als Mann und Frau gedacht wurden. Das innige Wechselverhältnifs des Himmels und der Erde, wie es sich in der Wirklichkeit zeigt, hat auch bewirkt, dafs überall und stets die Himmelsgottheiten in eine nähere Beziehung zu den Erdgottheiten gestellt erscheinen. So sind Zeus und Hera aufser Ehegatten auch Geschwister; die Wolken- und Mondgottheiten werden als Begleiter der Erde, der Sternenhimmel als ihr Schmuck angesehen[9]).

Spielen schon diese Anschauungen in's Ethische, so ist dies noch mehr der Fall, wenn der aller Orten uns nahe, Licht und Wärme gebende Himmel, der mit seinem Auge über uns wacht und die Früchte gedeihen läfst, durch die wir leben, als Vater dargestellt wird. Wie sehr aber diese Anschauungen allen Völkern gerecht sind, zeigen Stellen aus neueren Dichtern. Hölderlin hat ein Gedicht „an den

---

[9]) Anders gestaltet sich das Verhältnifs des Meeres zur Erde: es spielt die Rolle eines die Erde verfolgenden Liebhabers (Poseidon — Demeter).

Aether"[9]), in welchem „Vater Aether" mehrmals vorkommt; dann aber eine Stelle[10]): Und wenn ich oft dalag unter den Blumen und am zärtlichen Frühlingslichte mich sonnte, und hinauf sah in's heitere Blau, das die warme Erde umfing, wenn ich unter den Ulmen und Weiden, im Schoofse des Berges safs, nach einem erquickenden Regen, wenn die Zweige noch bebten von der Berührung des Himmels und unter dem tröpfelnden Walde sich goldene Wolken bewegten — — hast Du mich lieb, guter Vater im Himmel! fragt' ich dann leise, und fühlte seine Antwort so sicher und selig am Herzen." Göthe: „Wenn der uralte Heilige Vater, Mit gelassener Hand Aus rollenden Wolken Segnende Blitze Ueber die Erde süt, Küfs' ich den letzten Saum seines Kleides, Kindliche Schauer treu in der Brust." Heine[11]): — „sobald er aber fort war, fingen die Bäume wieder an zu sprechen, und die Sonnenstrahlen erklangen, und die Wiesenblümchen tanzten, und der blaue Himmel umarmte die grüne Erde." Derselbe an einer anderen Stelle[12]): „Die in Nebel versinkende Sonne habe ausgesehen wie eine rothglühende Rose, die der galante Himmel herabgeworfen in den weitausgebreiteten, weifsen Brautschleier seiner geliebten Erde."

Damit ich aber nicht moderne Anschauungen den Alten unterzuschieben scheine, führe ich noch zwei Stellen aus Euripides und Aeschylus an. Euripides[13]):

„Siehst Du den blauen Aether endlos über Dir"
„Die Erd umfassend rings mit zartem, feuchtem Arm?"
„Den halte Du für Zeus, den bete an als Gott."

---

[9]) Werke I, 102 flgd.
[10]) Werke I, Abth. 2, p. 9.
[11]) Reisebilder I, 181.
[12]) Ebendaselbst p. 211.
[13]) Valckenaer Diatr. in Eur. perdit. dram. relig. p. 47.

Aeschylus [14]):

„Es sehnt der keusche Himmel sich zu umfahn die Erd'"
„Sehnsucht ergreift die Erd' sich zu vermählen ihm;"
„Vom schlummerstillen Himmel strömt des Regens Gufs,"
„Die Erd' empfänget und gebiert den Sterblichen"
„Der Heerden Grasung und Demeters milde Frucht;"
„Des Waldes blühnden Frühling läfst die regnende"
„Brautnacht erwachen."

Im Anschlufs an die ethische Auffassung des Himmels als Vater wurde aus den natürlichen Eigenschaften des Aethers eine Reihe von Eigenschaften des Himmelsgottes abgeleitet. Die unerreichte Höhe des Himmels weckte die Vorstellung des Erhabenen und Ewigen, sein Glanz die des Weisen und Gütigen; aus der Bläue und Allgegenwart erwuchs die Eigenschaft der Treue [15]), der Barmherzigkeit und des Hülfreichen; aus der Unwandelbarkeit die Vorstellung des Ernsten, Mächtigen und Gerechten.

Jemehr nun der Volksglaube Sonne und Sterne von der Totalität des Himmels sonderte und sie zu selbstständigen Gottheiten herausbildete, desto mehr machten den Wirkungskreis der Aethergötter die Wolken aus. Diese wurden angeschaut als Schild (Homer), als Wagen (bei Ares) als Schiff (bei Athene) ja auch als Gans oder Schwan. Eine besonders beliebte Vorstellung der Wolke ist jedoch die eines weifsvliefsigen Widders [16]) (auch einer Ziege — αἴξ — Aegis). Zu mancherlei Bildern hat der Blitz Veranlassung

---

[14]) Bei Athen. XIII, 600 (aus den Danaiden Frg. 108. Ahr. 38 Dind.)

[15]) Vgl. in Anastasius Grün's „Meerfahrt" die Stelle:
„Wie so rein des Himmels Bläue"
„Ueber meinem Haupte glänzt"
„Licht und fest wie ew'ge Treue,"
„Wandellos und unbegrenzt."

[16]) Vgl. unten den Aufsatz: „Athene mit dem Widder."

gegeben. Er wurde angeschaut als Schlange (besonders wegen des stechenden Blicks der Schlange) als Eule, aus deren dunklem Gefieder das Auge hervorblitzt, als Wolf, aus dessen weifsgrauem Fell das Auge leuchtet[17]).

Der Donner hat zu keiner Anschauung Material geliefert, wohl aber zu einer Vorstellung. Er erschreckt, und daher ist die Donnergottheit als schreckliche gedacht, mit gewaltiger Stimme begabt, woraus sich dann aber mit Bezug auf diese Gottheit auch die Vorstellung des Musikalischen gebildet hat. Der Regen wird als Segenspender angesehen, weil er Nahrung, Gesundheit und Reichthum giebt. Endlich hat das Herumziehen und Toben am Himmel, das Blitzen und Donnern, und das Spiel der Wolken die Vorstellung von Krieg und Tanz[18]) erweckt, und daher sind diese Gottheiten Krieger, Jäger, Gymnasten und Tänzer. —

1. *Οὐρανός*.

Als der älteste Gott, dessen Name ihn schon selbst als den Gott des Himmels bezeichnet, wird Uranos genannt, wenigstens von den nachhomerischen Schriftstellern. Er ist nur eine theogonische Figur, keine lebendige Gestalt des Glaubens. Er hat nie Verehrung genossen. Wenn O, 36 und E, 184 in einem Schwur *γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν* angerufen werden, so ist einfach Erde und Himmel, nicht Erdgöttin und Himmelsgott zu verstehen, und daher auch *γαῖα* und *οὐρανὸς* zu schreiben, wie dies Bekker

---

[17]) Von den Deutschen ist der Blitz als Luchs und als Katze aufgefafst (Bullerluchs, Bullerkater) die Wolkengötter (wie bei den Griechen) als Popanze. Vgl. Grimm, d. M. II. Aufl. p. 473.

[18]) Vgl. in Lenau's Gedicht: „Meine Braut"

> An der duftverlornen Gränze
> Jener Berge tanzen hold
> Abendwolken ihre Tänze,
> Leichtgeschürzt im Strahlengold.

gethan hat. Ebenso wenig führt der Ausdruck *Οὐρανίωνες*, dessen sich Homer bedient, auf eine Person *Οὐρανός*; er bezeichnet vielmehr die Götter als Himmelsbewohner, als die Himmlischen, nicht als Nachkommen des Uranos [19]). Daher braucht Homer auch nie den Ausdruck *Οὐρανίδαι* von den Göttern, wohl aber Hesiod, bei dem wir zuerst den Uranos als Person finden. Man mufs sich überhaupt hüten, jede bei einem Dichter vorkommende mythische Figur zugleich für eine im Kulte und in der Religion gefeierte und anerkannte zu halten. Was uns Hesiod vom Uranos erzählt, ist theogonische Spekulation, in der allgemein-mythische Elemente mit subjektiven vermischt sind.

Nach Hesiod [20]) war im Anfange das Chaos, aus dem sich zuerst die *Γαῖ εὐρύστερνος* und unterhalb ihrer der Tartaros ausschieden, nebst dem Eros. Die Ge aber erzeugte den sternigen Uranos, damit er sie rings umschlösse und den seligen Göttern ein ewig fester Wohnsitz sei [21]); dann zeugte sie die grofsen Berge, der Götter angenehme Behausungen (129) und das unfruchtbare Meer im Wogenschwall brausend, nemlich den Pontos (131 sq.).

Diese Vorstellungen sind die Produkte einer einfachen, sinnig reflektierenden Naturbetrachtung. Wer sich die Art und Weise, wie alles entstanden sei, vorstellen will, der wird kaum anders als mit der formlosen Materie, dem ungeordneten, flüssigen, noch nicht zu was gewordenen Stoffe, als der Möglichkeit alles Seins beginnen können [22]). Aus diesem Chaos sondert sich zuerst die Erde (Ge). Warum

---

[19]) Vgl. Völcker Japet. p. 294. 324. Hom. Geogr. p. 19 sq.

[20]) Th. 116 sqq.

[21]) Nach dem Dichter der Titanomachie war Uranos *Αἰθέρος υἱός*. (Cramer An. Oxon. I, 75).

[22]) Anders fafst den Begriff des Chaos Schömann Aesch. Prom. p. 107 sq.

diese? Sie ist dem Betrachtenden das Erste, dessen er selbst bedarf. Sie ist ihm zugleich das unmittelbar Gewisse und Nächste; erscheint dem auf ihr befindlichen Menschen als der Mittelpunkt des ganzen grofsen Weltenbaues. Und wenn nun von der Erde der beobachtende Blick ausgeht, so sieht er zunächst von ihr aus den Himmel sich erheben. Es ist, als ob er von ihr heraus sich über ihr wölbe und insofern von ihr erzeugt sei[23]).

Mit den Bergen, diesen grofsen Brüsten der Erde, ist es nicht anders, und auch die Betrachtung des Meeres erzeugt dieselbe Vorstellung[24]).

Der Tartaros (*Τάρταρα ἠερόεντα*) bezeichnet die Schluchten unterhalb, nicht innerhalb der Erde. Sobald die Erde als feststehend hingestellt ist, sind unterhalb ihrer der Vorstellung ebenso Schluchten und dunkle, sonnenleere Räume gegeben, als oberhalb der weite, helle Luftraum. — Was den Eros betrifft, so ist anzunehmen, dafs die älteste Theogonie diesen nicht gekannt hat. Nicht blos, steht er ganz wirkungs- und beziehungslos da, sondern er fällt auch als dynamisches Princip nicht in das unmittelbare Volksbewufstsein. Es scheint in diesem Eros orphischer Einflufs sichtbar. Der Eros des Volksglaubens war nicht eine geistig gestaltende, schaffende Macht[25]).

Bei Hesiod zeugt nun weiter Uranos mit der Ge

---

[23]) „Coelum forsitan e terra natum dicitur, quum ad sensum oculorum ex ultima ora terrae prodire videatur." Sv. Trägård de variis mythorum systematt. ap. Gr. P. II. Gryph. 1805. 4. p. 10.

[24]) „Pelagus autem, qui mare mediterraneum significare oportet, quum Oceani in subsequentibus mentio fiat, e terra oriundus dici videtur, quod ab omni parte a margine ejus circumdatus quasi sinu ipsius fovetur." Trägård a. a. O. p. 10.

[25]) Vgl. Brandis Gesch. der Philos. I, p. 74 sq.

1. Die Titanen[26])

Ὠκεανός, Κοῖος, Ὑπερίων, Θεία, Φοίβη, Κρεῖος, Ἰαπετός, Τηθύς, Κρόνος, Ῥεία, Θέμις, Μνημοσύνη.

Okeanos. Während der Pontos, das innere, rings von der Erde umschlossene Meer als Sohn der Ge allein betrachtet wird, erscheint der Okeanos, das die Erde umgebende Meer, zugleich als ein Sohn des Uranos, weil auch er vom Himmel eingeschlossen wird, der an den äufsersten Grenzen ihn zu berühren scheint[27]).

Koios, der Feurige, von *Καίω*[28]) (zeugt mit der Phoibe die Asterie und Leto)[29]) und

Hyperion, der Hoch- oder Darüberwandler, bezeichnen sehr deutlich die Sonne[30]), sowie

Theia, die Glänzende, von *θεᾶσθαι*[31]), und

Phoibe, die Strahlende, auf den Mond gehen[32]).

Kreios, der Gewaltige, ist auf das Meer zu deuten[33]).

Japetos, von *ἰάπτω*, werfen, schleudern, geht ebenfalls auf das Hin- und Herwogen des Meeres, daher auch ein Meergott *Πάλλας*, der Schwingende. Diese Auffassung des Japetos weicht sehr ab von der Schömann's[34]).

---

[26]) Der Name von *Τιταια* = Erde? S. Müller Ares p. 41.

[27]) Nach O. Müller Prolegg. p. 379 ist der Pontos als Sohn der Ge allein angesehen worden, weil er Salzwasser enthält, der Okeanos aber als Sohn der Liebe zwischen Uranos und Ge, weil er nach der Vorstellung der Griechen als Vater aller Flüsse Süfswasser enthielt!

[28]) Schömann de Titanibus Hesiodeis. Gryph. 1844. 4. p. 15 sq. 18 sq. 26.

[29]) Vgl. Schömann Tit. p. 18.

[30]) Schömann l. l. Aesch. Prom. p. 104 sq.

[31]) Schömann Tit. p. 21.

[32]) Schömann l. l. p. 21. 26. Prometh. 104 sq. — *Φοίβη* als Tochter der Erde *Γαιηίς* genannt von Antim. fr. 84. Sch.

[33]) Schömann Tit. 19 sq. 26. Prom. 105.

[34]) Tit. p. 22.

Aber Schömann hat sich durch die ethische Wendung der Sage vom Prometheus, dem Sohne des Japetos, irreführen lassen, den Japetos für den zu halten, unde humani generis ingenium atque indoles animi repetenda sit.

Wenn wir die Tethys, des Okeanos Gemahlin, als zu diesem gehörig zählen, bleiben uns noch vier Titanen übrig, die nicht so leicht unterzubringen sind, als die andern: Kronos, Rhea, Themis, Mnemosyne. Kronos und Rhea werden gleich selbstständig behandelt und als Himmels- und Erdgottheit nachgewiesen werden, also als Wiederholung von Uranos und Ge. Was aber fangen wir inmitten dieser ganz auf Naturanschauung ruhenden Gestalten mit den Göttinnen des ewigen Rechtes und der Erinnerung an? So nemlich fassen auch in dieser Verbindung die Themis und Mnemosyne O. Müller [35]) und Schömann [36]). Billigen wir diese Erklärung, so wird uns kaum etwas anderes bleiben, als mit O. Müller zu sagen, dafs der Schöpfer dieser Genealogie mit den Namen der Themis und Mnemosyne die grofse Oekonomie der Natur, die vom Zusammenwirken von Erde und Himmel abhängt, in einer heiligen Zwölfzahl von Personen darstellen wollte und dafs in der Hesiodischen Theogonie, indem sie jene zwölf aufführt und nun doch nachher den Titanenkampf und die Einkerkerung in den Tartaros berichtet, Verschiedenartiges ohne gehörige Ausgleichung verarbeitet worden sei. — Doch mögen folgende Bemerkungen erlaubt sein. Themis läfst sich ohne Gewalt auf die Erdgöttin zurückführen [37]). Die ewige Gesetzmäfsigkeit, der unabänderliche Kreislauf des Lebens der Erde qualificierte die Erdgöttin ebenso unmittelbar zur Göttin des Rechts wie

---

[35]) Prolegg. p. 375.
[36]) Tit. p. 23 sq. Prom. p. 104.
[37]) Welker zu Schwenck, p. 263 u. Tril. p. 39 sqq.

zur Göttin der Strafe: zur Themis wie zur Demeter — Erinnys. Weiter hängt alle Ordnung, alles gesetzmäfsige Leben, die bürgerliche Existenz in Staat und Gemeinde wie ethisch vom Rechte, so materiel vom Ackerbau ab, wie die Alten hundertfach selbst ausgesprochen haben[38]). Ich komme später darauf zurück. — Haben wir so das abstrakte „ewige Recht" aus diesem kosmischen Vorstellungskreise entfernt, so werden wir die Mnemosyne noch einmal darauf ansehen, ob sie wirklich eine allegorische Figur „die Erinnerung" sei, oder gleichfalls auf einem realen Objekte beruhe, dessen Anschauung sie zur Tochter des Uranos und der Ge machte. Wenn man bedenkt, dafs Mnemosyne für die Mutter der Musen vom Zeus gilt, als deren Eltern auch Uranos und Ge angegeben werden; dafs ferner die Musen in ihrem Ursprunge gleichfalls auf Naturanschauung beruhen, wie ich seiner Zeit darthun werde; dafs Mnemosyne bei den Römern Moneta hiefs, welchen Namen auch Juno, die Erdgöttin, führte: so kann man wohl auf den Gedanken kommen, die hier mitten unter kosmischen Figuren stehende Mnemosyne für eine Formation der Erdgottheit zu halten. Doch will ich nicht leugnen, dafs auch mir Themis und Mnemosyne ihren Platz unter den Titanen nur ethisch-theologischer Spekulation zu verdanken scheinen.

2. Die drei Kyklopen, deren Name „Rundauge" von Schömann[39]) sehr gut auf Wildheit und Verwegenheit gedeutet wird, gehen auf das Gewitter[40]). Der Name ist nicht schwer zu erklären, da Wolkengötter häufig nach dem Auge bezeichnet werden (Ἀθήνη γλαυκῶπις) und ein feuri-

---

[38]) S. Creuzer I, 157 sqq.

[39]) a. a. O. p. 4.

[40]) Vgl. Spanheim zu Callim. Dian. 68 p. 216 Ern. Welcker Aesch. Tril. p. 147. Schömann Tit. p. 4.

ges, Tapferkeit verkündendes Auge nicht breit gezogen, sondern rund ist (ἑλίκωπες Ἀχαιοί).

Die Namen der drei Kyklopen sind:

Βρόντης, Donner (βροντή)

Στερόπης, Blitz (στεροπή)

Ἄργης = ἀργής, der Glänzende, Leuchtende, Schnelle.

3. Die drei Hekatoncheiren:

Κόττος, der Grollende

Βριάρεως, der Gewaltige

Γύης, der Sehnige[41])

gehen offenbar auf das Meer[42]). Statt Γύης haben einige Manuskripte der Theogonie Γύγης, eine Form, die ich vorziehe und die auch Mützell[43]) vertheidigt. Gyges ist gleichbedeutend mit Ogyges; die Beziehung auf das Meer ist also unverkennbar. Dafs das O abgeworfen, kann nicht auffallen, da dies öfter geschieht (Ἰλεύς statt Ὀϊλεύς, Βριμώ statt Ὀβριμώ). Am zwingendsten führt auf das Meer Briareos, dessen anderer Name Αἰγαίων[44]) (Wogner) auch schlechthin dem Poseidon gegeben wird. Ja der Tragiker Jon[45]) nannte den Briareos geradezu θαλάσσης παῖδα, und die dem Eumelos zugeschriebene Titanomachie[46]) den Aigaion Sohn der Ge und des Pontos.

Wir haben also in den Kindern dieser makrokosmischen Ehe zwischen Uranos und Ge, die sich in der des Kronos und der Rhea wiederholt, die einzelnen Hauptrichtungen des

---

[41]) Hermann und Schömann Tit. p. 5.

[42]) Auf Winterfluthen gedeutet von Müller Ares p. 38. Vergl. Welcker, Aesch. Tril. p. 147 sqq. Schömann Tit. p. 5. Prometh. 105. Creuzer Br. über Hom. und Hesiod p. 163 sqq.

[43]) De emendat. Theog. p. 205 sqq.

[44]) A. 403.

[45]) Frg. 58. Kpke.

[46]) Sch. Apollon. I, 1165.

Naturlebens, wie sie dem Auge sich am nachdrücklichsten aufdrängen und das Gefühl am eindringlichsten berühren, poetisch angeschaut. Himmel und Erde erzeugen das Meer (Okeanos und Tethys) und seinen hundertarmigen Wellenschlag (Hekatoncheiren, Japetos, Kreios); Sonne (Koios, Hyperion) und Mond (Theia, Phoibe) sind ihre Kinder; Donner und Blitz (die drei Kyklopen) ihr Geschlecht. Von diesen durchaus mythischen Vorstellungen ist schwer zu sagen, ob sie blos dem Dichter oder dem Volke selbst gehören. Wahrscheinlich indessen sind Volkselemente von dem Dichter bearbeitet worden und dann in ihrer Umgestaltung wieder in den Glauben des Volkes übergegangen. Im Kult haben diese mythischen Gestalten nicht gelebt oder wenigstens nur ausnahmsweise und sehr in den Hintergrund tretend. Die Kyklopen hatten ein Heiligthum zu Corinth, *βωμὸς Κυκλώπων* [47]); die Hekatoncheiren wurden unter dem Namen *Τριτοπάτορες* zu Athen verehrt [48]). Allgemeiner noch die Ge.

Auf die Erzählung von den Zeugungen des Uranos folgt bei Hesiod eine andere von dem Sturze des Uranos. Der Dichter erzählt: „Uranos habe seine Söhne, die Kyklopen und Hekatoncheiren in den Tartaros geworfen, in die Schluchten unterhalb der Erde. Ge, hierüber erzürnt, reizt ihre übrigen Kinder, die Titanen auf, sich gegen den Vater zu empören; dem Kronos giebt sie eine diamantene Sichel. Alle, Okeanos ausgenommen, empören sich; Kronos entmannt mit der Sichel den Vater und wirft die Schaamtheile ins Meer. Daraus entstand Aphrodite; aus den Blutstropfen aber, welche auf die Erde gefallen, nach Jahresfrist die Erinyen, die Giganten und die melischen Nymphen. Hierauf ward Kronos Beherrscher der Welt." — Der Sinn dieser

[47]) Pausan. II, 2, 2.
[48]) Suid. s. v. *Τριτοπάτορες*.

Erzählung dürfte nicht schwer zu erkennen sein, obgleich Schömann [49]) ihn verfehlt hat, wenn er sagt: „Nachdem Alles durch die zeugerische Kraft des Himmels hervorgebracht war, war es nöthig, auch ein Ende dieser Zeugungen zu setzen, weil eben nur eine begrenzte Zahl, die sich immer wiederholt, vorhanden ist in der Natur. Hätte Uranos immer fortgezeugt, er würde immer neue Arten und Formen ins Leben gerufen haben. Nun aber hörte mit der Erzeugung der bestimmten begrenzten Erscheinungen des Daseins die schöpferische Kraft auf, d. h. Uranos wurde durch seine eigenen Kinder der Zeugungskraft beraubt." Die Angabe von der Rache für die Einkerkerung der Kyklopen und Hekatoncheiren hält Schömann für späteren Zusatz und für absurd. — Diese teleologische Reflexion ist vollkommen zuzugeben, aber ursprünglich liegt etwas Anderes in der Sage. Wenn die Kyklopen und Hekatoncheiren Gewitter- und Wasserdämonen waren, und Uranos sie unter der Erde fesselte, so mufste Gaia wohl zürnen, da sie des befruchtenden Regens bedarf; sie regt diese Gewalten also auf, und sie stürmen gegen den Himmel an, wo dann die Entmannung ganz einfach so erfolgt, dafs, durch den Blitz (hier die Sichel) hervorgelockt, die Regentropfen (der Saame) auf die Erde und in das Meer fallen. —

2. *Κρόνος.*

Natalis Comes. Lb. II, 2. p. 113—130. Buttmann Mythol. II, 28—69. Böttiger Kstmyth. I, 219 sqq. II, 15 sqq. Heffter Ueber d. Kronos d. Gr. (Allgem. Schulz. 1833. p. 225—237). Stuhr II, 24 sqq. G. Sippell de cultu Saturni. Marburg 1848. 8. (geht meist auf den römischen Gott).

---

[49]) Tit. p. 9 sq.

A. Name. Die Stoiker[50]) nahmen den *κρόνος* = *χρόνος*. So auch Buttmann[51]), Böttiger[52]), Stuhr[53]), Creuzer[54]); ähnlich O. Müller[55]). Diese Etymologie paſst nur dann zur Mythologie, wenn man Kronos als Gott der Jahreszeiten faſst. Besser ist die Ableitung von *κραίνω* (reifen), also der, welcher reifen macht. Vergleiche *κόος* von *καίω*, *κτόνος* von *κτείνω*[56]). Andre haben an *κοίρανος* und *κεραυνός* gedacht; mythisch richtig, aber nicht sprachlich.

B. Genealogie. *Κρόνος* ist Sohn des Uranos und der Ge und daher, wie nicht bezweifelt werden kann, ebenfalls eine Auffassung des Himmels. Denn das Gezeugte hat immer die Natur des Erzeugers, wie z. B. Helios, Sohn des Hyperion, gleich diesem Sonnengott ist.

C. Mythologie. Nachdem Kronos zur Herrschaft der Welt gelangt war, seine Brüder aber, die Kyklopen und Hekatoncheiren, im Tartaros gelassen hatte, prophezeiten ihm seine Eltern, er werde gleichfalls durch seine Kinder der Herrschaft beraubt werden. Um dies zu verhüten, verschlang er sie gleich nach der Geburt. Rhea, seine Gemalin, mit Zeus schwanger, verbirgt sich vor Kronos und gebiert im Verborgenen den Zeus, der von Cureten bewacht und von der Ziege Amaltheia ernährt wird. Als er herangewachsen ist, übernimmt er mit seinen Geschwistern den Kampf gegen Kronos und dessen Geschwister, die Titanen (Titanomachie). Da dieser Kampf unentschieden bleibt, so

---

[50]) Bei Cic. N. D. II, 25.

[51]) p. 31 sqq.

[52]) I, 225 u. 230 not. 11.

[53]) p. 28.

[54]) III, 58. 62.

[55]) L. G. I, 154, wo er *Ζεὺς Κρονίων* oder *Κρονίδης* als Sohn der Vorzeit oder Urzeit faſst.

[56]) Vgl. Soph. Trach. 127. *ὁ πάντα κραίνων βασιλεύς* — *Κρονίδας*. — Heffter p. 225 sq. Schömann de Tit. p. 23.

befreit Zeus auf die Weissagung der Ge die Kyklopen und Hekatoncheiren und besiegt mit deren Hülfe die Titanen, die er in den Tartaros verstöfst und unter die Obhut der Hekatoncheiren giebt. —

Unter die Herrschaft des Kronos wird auch das goldene Zeitalter[57]) verlegt, in welchem die Menschen sorglos und ohne Kummer ihre Tage dahinlebten, reich an Heerden und den freiwilligen Gaben der Erde. Die Erinnerung an diese glückliche Zeit war zum Theil erhalten in den Festen, welche dem Kronos zu Ehren gefeiert wurden, z. B. in Athen am 12ten Hekatombaion (= 1sten Aug. 427 (Ol. 88, 2) = 6ten Juli 430 (Ol. 87, 3)). Hier schmauste man fröhlich beisammen; der Hausvater bediente seine Knechte, Spiel und Tanz und lauter Lust machten in diesen Tagen die einzige Beschäftigung aus[58]). Es waren diese *Κρόνια* offenbar Dank- und Aerndtefeste[59]). — Ein Freudenfest fand auch zu Kyrene statt, an welchem man sich mit frischen Feigen bekränzte und mit Kuchen beschenkte[60]). — Einen ähnlichen Bezug auf Ackerbau mufs man wohl der Verehrung des Kronos zu Elis geben. Hier lag, bei Olympia, ein dem Kronos geweihter Hügel[61]). Dort sollten schon die Menschen des goldenen Zeitalters dem Kronos ein Heiligthum gegründet haben[62]). Auf dem Gipfel dieses Hügels

---

[57]) Bergk Rel. com. att. ant. p. 188 sqq. Ueber das Zeitalter überhaupt vgl. Erkl. zu Hesiod. O. D. p. 109 sqq. Buttmann Myth. II. 36 sqq. Völcker D. Mythol. d. Japetischen Geschlechts. Giefsen 1824. 8. p. 250—280. Hermann Gottesdienstl. Alth. d. Gr. §. 4, 7.

[58]) L. Accius bei Macrob. Sat. I, 7.

[59]) Vgl. Heffter p. 227 sq. Hermann Gd. A. §. 54, 7 sq.

[60]) Macrob. Sat. I, 7.

[61]) *Κρόνιος λόφος* Pind. Ol. V. 17. *Κρόνου λόφος* Ol. VIII, 17. *πάγος Κρόνου* Ol. XI, 50. *ὄρος Κρόνιον* Pausan. VI, 20, 1. *Κρόνειον* Xenoph. Hellen. VII, 4, 14.

[62]) Pausan. V. 7, 6.

opferten die sogenannten *Βασίλαι* dem Kronos zur Zeit der Frühlingsnachtgleiche im Monat Elaphios[63]). (Um dieselbe Zeit wurde zu Athen, am 15ten Elaphebolion (=29/31 März) dem Kronos geopfert[64]). Vielleicht geschah diese Opferung auf dem Altar, den Kekrops gegründet haben sollte[65]). Doch gab es auch im Bezirk des Olympieion, südöstlich von der Akropolis, einen Tempel des Kronos und der Rhea[66]).) Ausserdem befand sich zu Olympia unter den sechs, den zwölf Göttern geweihten, Altären einer für Kronos und Rhea[67]). — Unzweifelhaft Beziehung auf Fruchtbarkeit und Gedeihen hat der Kronos zu Lebadeia. Er stand hier mit dem Orakel des Trophonios, des ernährenden Gottes des Ackerfeldes, in Verbindung, indem jeder, bevor er den Gott befragte, unter andern auch dem Kronos, der Hera *βασιλίς*, dem *Ζεὺς βασιλεὺς* und der Demeter opfern mufste[68]), lauter Gottheiten, welche dem Segen des Ackerlandes vorstehen.

Inwieweit der Kronos, dem man auf Rhodos[69]) und Kreta[70]) Menschenopfer brachte, ein griechischer und nicht vielmehr ein phönizischer Bal oder Moloch gewesen, den man mit dem griechischen Kronos zu identificieren pflegt, mufs dahingestellt bleiben[71]). Jedenfalls aber scheint es mir sehr gewagt, so vielen unverdächtigen Zeugnissen gegenüber eine Verehrung des Kronos ableugnen zu wollen,

---

63) Pausan. VI. 20, 1.
64) Böckh. C. J. no. 523, 23. (Tom. I. p. 482.)
65) Philochoros bei Macrob. Sat. I, 10. (fr. 13 Müll.)
66) Pausan. I, 18, 7.
67) Sch. Pind. Ol. V. 8 u. 10.
68) Pausan. IX, 39, 4 sq. O. Müller Orch. p. 148. Zu *βασιλίς*, *βασιλεὺς* vgl. die *Βασίλαι* zu Olympia.
69) Porphyr. de abst. II, 54.
70) Ister bei Euseb. P. E. IV, 16. fr. 47. Müller.
71) Menschenopfer, bei den Barbaren dem Kronos dargebracht, erwähnt Soph. bei Hesych. *Κουρίον* (fr. 457. Ahr. 132 Dind.).

wie Buttmann, Stuhr, Böttiger, Völcker[72]), Gerhard[73]) und Andere thun, denen jedoch Heffter[74]), Schömann[75]) und Andere widersprechen.

Wenn aber Kronos eine wirkliche Existenz im Glauben und Kultus hatte, so mufste ein Volksmythos vorhanden sein, mit welchem der des Hesiod übereinzustimmen scheint und dessen Erklärung uns obliegt. Der Mythos besteht aus zwei Theilen: Verschlingen der Kinder und Vertreibung des Kronos. In Bezug auf das Erstere sind die Meinungen sehr getheilt. Böttiger will in demselben die dem phönizischen Moloch-dargebrachten Kinderopfer erkennen. Heyne sagt[76]): „condere in se et consumere videri ac dici potest tempus annos, menses, dies, progeniem suam." Göttling[77]): „Saturnus ille Neptunum et Plutonem devorans indicare videtur ante Jovem in uno numine contenta fuisse regna maris, Orci etc., quae post diversis diis tradita sunt a Jove i. e. Saturnus evomuit istos reges, quos antea in suo corpore coarctarat." — Stuhr[78]): „So lange Kronos herrschte, hatte der Geist der Ahnen des Griechenvolkes noch nicht jene Anschauungskraft gewonnen, in welcher er, sein eigenes Leben für sich selbst vergegenwärtigend, im Stande gewesen wäre, die im Bewufstsein erzeugte Vorstellung festzuhalten. Welche Anschauungen im Bewufstsein sich gestalteten, sie verschwammen wieder in Nebelgestalt. Zur Zeit der Herrschaft des Kronos hatte es dem Bewufstsein nicht geeignet, in der Kraft der Erinnerung, des Gedächtnisses, das Leben der Vergangenheit für die Gegenwart

---

72) Japet. p. 282.
73) Prodr. p. 14 sq. not. 3.
74) a. a. O.
75) de Tit. p. 25.
76) Obss. Apollod. p. 6 sq.
77) Zu Hesiod. Th. 497.
78) p. 27 sq.

festzuhalten. Selig und sorglos im vollkräftigen, lebendigen Ergreifen des Augenblickes hatten die Menschen ihre Tage dahingelebt und sich nicht gekümmert um den morgenden Tag, so wenig, wie auf den gestrigen zurückgesehen. Das Bewufstsein war in der Unmittelbarkeit des Gefühls, in der es sich bewegte, dem Augenblicke dahingegeben und somit der Zeitlichkeit (*κρόνος* = *χρόνος*)." — Heffter: „Das Verschlingen seiner Kinder ist eine ächt Kretische Fabel und leicht zu erklären aus dem orgiastischen Zeuskult auf dieser Insel, aus dem sie sich gebildet hat. Das in Wirklichkeit bestehende, der Kuretentanz, das geräuschvolle Musicieren u. s. w. sollte, nachdem es schon lange bestanden, seinem Ursprunge nach erklärt werden, und die Phantasie erschuf den bekannten Mythus." — Alle diese Erklärungen treffen das Wahre nicht. Sie zeigen nur das Schwierige der Sache[79]). — Ich beanspruche nicht, die Sache ganz ins Licht zu setzen. Doch mache ich auf folgende Punkte aufmerksam. Wenn Kronos der Himmel[80]), Rhea die Erde, so können ihre Kinder nur die Hervorbringungen der Erde sein unter dem Einflufs des alles reifenden Himmels. Kann man nun wohl weiter sagen, der Himmel vernichte, verschlinge wieder, was unter ihm die Erde geboren? O ja. Gerade, wenn der Himmel alle Keime der Erde zu voller Reife gebracht, verschlingt er sie wieder. Kronos verschlingt die Histia, Demeter, Hera und den Hades d. h. der Erde Leben, er verschlingt auch den Ennosigaios, das Meer, oder, um des Hesiod malenden Ausdruck beizubehalten, er schlürft

---

[79]) Auch Funcke (Uranos, Kronos u. Zeus im Kampfe um den Herrscherthron. Z. f. A. 1839. Decbr. no. 152 sq. p. 1220—1229.) erklärt nichts.

[80]) Pythagoras nannte das Meer „die Thräne des Kronos" (*Κρόνου δάκρυον*) Plutarch. Is. u. Osir. cp. 32. p. 364. A.

auf (κατέπινε)[81]) seine Kinder, nur nicht den Zeus. — So aufgefafst scheint mir der Mythos von dem seine Kinder fressenden Kronos dem grauesten Alterthum anzugehören. Er ist eine naiv-kindliche Auffassung des Lebens der Erde, ihres Gebärens und Verwaisens.

Mit dieser grofsartigen Naturanschauung steht der zweite Theil des Mythos von der Vertreibung des Kronos durch Zeus im genausten und nothwendigen Zusammenhange. Zeus, der jugendlich heitere Himmel, zwingt im Frühling seines Lebens, im Frühlinge überhaupt, den Himmel, der das Erdenleben verschlang, man kann sagen den herbstlichen und winterlichen[82]), wieder frei zu geben, was er raubte, wieder zu gebären das Leben der Erde: Histia, Demeter, Hera, Hades und das nährende, tobende Meer, den Ennosigaios.

Wir haben somit in dem Mythos von Kronos die mythische Anschauung des Naturlebens, wie es sich vom Herbst an durch den Winter bis zum Frühling darstellt. Man kann daher den Kronos erklären als den Himmelsgott, aufgefafst in seiner herbstlichen und winterlichen Thätigkeit: als den alles reifenden, hervorbringenden, aber alsbald alles bindenden[83]). Dies Herbstliche und Winterliche im Kronos symbolisieren auch die Attribute, welche man ihm in plastischen Darstellungen gegeben hat[84]). Kronos wird dargestellt mit

---

[81]) Theog. 459. 467. 497.

[82]) Nach Theopomp. bei Plutarch. Isis u. Osir. cp 69. p. 378 (fr. 293 Müll.) gradezu χειμών. Das Fest des mit ihm identisch gesetzten Saturnus im December gefeiert. — Geht darauf auch die merkwürdige Nachricht des Phylarchos bei Jo. Lyd. de mens. p. 276 Hase (fr. 34. Müll.), dafs in den Tempel des Kronos keine Frau, kein Hund, keine Fliege, d. h. nichts Fruchtbares kommen durfte?

[83]) Daher sagt mit Recht von ihm d. Orph. Hymn. 20: „Der du alles verschlingst und alles auch wieder gedeihn machst."

[84]) Vergl. O. Müller Arch. §. 395, 2. Winckelmann Pierres gravées de Mr. Stosch. II Kl. 1 Abth. Böttiger I, 230 sqq. Heffter p. 233 sqq.

Sichel (ἅρπη) und verhülltem Haupte[85]). Die Sichel (als welche sehr leicht der Blitz zu fassen) deutet den Früchtesegen im Herbste an; die Verschleierung die Verhüllung des Himmels im Winter. Auf das Winterliche geht auch, was weiter dem Kronos beigelegt wird: graue Haare, langer Bart. Er wird als bleich, dürr, vertrocknet, mit bläulicher Hautfarbe, gekrümmt, finster, mürrisch dargestellt[86]). Keine menschliche Bildung symbolisiert den Winter besser als die eines Greises[87]). — Unserer Auffassung des Kronos entspricht auch seine Fesselung mit wollenen Fufsbinden[88]). Er war das ganze Jahr über gebunden; an seinem Feste wurden die Bande gelöst[89]). Wenn man den Erndtesegen hatte, brauchte man den Gott nicht mehr zu fesseln, damit er nicht entflöhe.

Die Entthronung des greisen Winters durch seinen jugendlichen Sohn Frühling läfst der Mythos nicht ohne Kampf und Streit vor sich gehen. Er berichtet uns von der Titanomachie[90]), dem Kampfe des Zeus und seiner Geschwister gegen Kronos und dessen Geschwister. Dieser

---

[85]) Gerhard Prodr. p. 14. not. 2. sagt unrichtig von dieser Verhüllung „man kann sie auch blos als ehrwürdige Tracht des ältesten Gottes gelten lassen." —

[86]) Heffter p. 233.

[87]) Κρονικαὶ λῆμαι Aristoph. Plut. 581. Diogen. V, 63 ibq. Leutsch. Der Augenausflufs alter Leute, der den Blick trübe, düster (Winter) macht. — Daher Κρόνος = γέρων (Bergk de reliq. com. Att. ant. p. 9). Κρόνου πυγή (Kronossteifs) altes unempfindliches Stück Fleisch, Diogen. V, 64. — Κρόνος = alt, dumm, morös, unempfindlich s. Plat. Euthydem. p. 287 B. ibq. Heind. — Anders gemeint ist es, wenn Plat. Symp. p. 195 B. Ἔρως Κρόνου καὶ Ἰαπετοῦ ἀρχαιότερος heifst.

[88]) Plat. Cratyl. 45. p. 404. A. ibq. Heind. Heffter p. 234.

[89]) Apollod. bei Macrob. Sat. I, 8. fr. 41 Müller.

[90]) Aufser dem oben citierten Aufsatze von Funcke ist hier noch zu erwähnen: F. W. Zimmermann Comm. de Graecor. veteribus diis spec. Hal. 1834. 8.

Theil des Mythos ist zu deuten auf den Kampf der Mächte des Frühlings gegen die Mächte des Winters, deren Besiegung bewerkstelligt wird mit Hülfe der bis dahin im Tartaros verschlossenen Kyklopen und Hekatoncheiren, d. h. mit Hülfe von Gewittergewölk, von Donner, Blitz und Wetterstrahl. Die winterlichen Gewalten, welche die Erde beherrschen, bedecken, verhüllen, vertreibt der Frühlingshimmel etc.

Nachdem so Zeus, des Kronos Sohn, zur Herrschaft gekommen, lehnen sich die Giganten[91]) gegen ihn auf, werden aber vom Zeus, dem die übrigen Götter Beistand leisten, besiegt. Den einzelnen Göttern entsprechen immer Giganten, die nichts Andres sind, als sie selbst.

Aus der Vorstellung von dem segenspendenden und dahingeschwundenen Kronos, aus der herbstlichen Fröhlichkeit und der winterlichen Ruhe und Sorglosigkeit hat sich aufser der Vorstellung von dem herrlichen, sorglosen Leben unter der Herrschaft des Kronos und von der Verstofsung desselben in den Tartaros noch eine andere entwickelt, die Vorstellung nämlich, dafs Kronos an den Enden der Erde auf den Inseln der Seligen herrsche[92]).

3. *Ζεύς.*

Lil. Gyraldus p. 75—117. Natalis Comes Lb. II, 1. p. 78—113. Böttiger I, 299 sqq. II, 3—210. Éméric David Jupiter. Recherches sur ce dieu, sur son culte et sur les monuments qui le représentent. Paris 1835. 8. II. Stuhr II, 268 sqq. Creuzer III, 72 sqq.

---

[91]) Ueber die Gigantomachie s. Ryck de Gigantibus. — Zwerg de Gigantibus. Kil. 172. . Fabricius Syll. Opuscul. Hamb. 1738. p. 443 sqq. Völcker a. a. O. p. 307 not. 32. — Darstellungen bei O. Müller Arch. §. 396, 4. Lenormant und de Witte (p. 19) Pl. 1—11.

[92]) Hesiod O. D. 168 sqq. Pind. Ol. II, 75 sqq. Böckh.

A. Name. *Ζεὺς — Δεύς*; *Ζὴν — Δήν*; *Ζὰν — Δάν*; *Ζὰς — Ζής*; *Δίς*. — [93])

Die Bedeutung des Namens Zeus ist den Alten verborgen geblieben und auch den neuern Gelehrten. Erst mit Hülfe des Sanskrit ist sie ermittelt. Die Alten gaben sehr verschiedene und abenteuerliche Etymologien: von *ζῆν*[94]), *δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσι ὑπάρχει*; von *ζεῖν*[95]) (wärmen); mythisch richtig, aber nicht sprachlich. Dasselbe ist zu urtheilen über die Ableitung von *δεύειν*[96]) (benetzen). Nicht besser sind die Etymologien der Neuern[97]).

Konnten die Alten nicht eine richtige Ableitung von dem Namen Zeus geben, so haben sie ihn doch alle richtig erklärt und gedeutet. Schon in dem Mythos bei Homer[98]) wonach die drei Brüder Zeus, Poseidon, Hades unter sich die Welt verlosen, dem Hades das Innere der Erde, dem Poseidon das Meer, dem Zeus aber der Himmel zufällt, zeigt sich das Gefühl für die Naturbestimmtheit des Zeus. Stellen anzuführen, in welchen die Alten den Zeus auf den Aether deuteten, ist überflüssig, da sie Einem fast überall begegnen. Erst später findet sich die Deutung auf die Sonne, z. B. bei Macrobius; aber schon bei Democrit[99]). Der ersten Erklärung schliessen sich die meisten Neueren an; nur wenige, z. B. Schwenck[100]) der zweiten.

Der Name des Zeus (*Ζεύς*, *Δεύς*) entspricht genau

---

[93]) Vergl. Herodian. π. μ. λ. p. 6, 15. Eustath. Od. α, 27. p. 1387, 27. Spitzner zu Ξ, 265.

[94]) Plato Cratyl. p. 30. Bekk. und die Stoiker (Diog. Laert. VII, 147).

[95]) Etym. M.

[96]) Eustath. p. 153, 35. p. 436, 18.

[97]) Vgl. Creuzer IV, 633 sq.

[98]) O, 187 sqq.

[99]) Eustath. Od. p. 1713, 16.

[100]) Etym. mythol. Andeut. p. 32 sqq.

dem Scr. djaus = Himmel; Glanz, Tag [101]). (Jupiter = Jus, Djus pater, vergl. Dijovis). Aus dieser unzweifelhaften Bedeutung des Namens ist klar, dafs, wenn man später auch Poseidon und Hades Zeus nannte, wie allerdings mehrfach geschehen, dies nur erst möglich war, nachdem sich die ursprüngliche Bedeutung des Namens verloren und zu der allgemeinen „des erhabenen Gottes, Gottes überhaupt," erweitert hatte, wie dergleichen Verallgemeinerungen des Begriffes auch sonst in der Sprache mehrfach wahrzunehmen sind [102]).

B. Genealogie. Zeus ist Sohn des Kronos und der Rhea, des Himmels und der Erde.

C. Mythologie. Bei keinem Gotte kommt man bei Betrachtung der über ihn vorhandenen Mythen so in Verlegenheit als beim Zeus. Theils sind sie so aufserordentlich mannigfaltig, theils so streng von einander unterschieden, theils ist Natürliches und Ethisches so in ihnen durchdrungen, dafs eine Scheidung und Anordnung aufserordentlich schwierig ist. Das beste scheint mir, den pelasgischen und hellenischen Zeus, soweit dies überhaupt zulässig ist, auseinanderzuhalten. Jener waltet im Naturleben, dieser vorzugsweise im Menschenleben. Es sind namentlich drei uralte, pelasgische Kultuslokale des Zeus, die wir einzeln betrachten müssen: Dodona, Arcadien, Kreta. Der kretensische Zeus macht den Uebergang zum hellenischen (homerischen), der seine vollendetste Gestalt poetisch durch die Tragiker, plastisch durch Phidias erhalten hat.

---

[101]) Vgl. Pott Etym. Forsch. I, 99. M. Schmidt in Jahn J. f. Ph. 1830. Bd. XII, 333—349. Grimm DM. p. 175 sqq. O. Müller Kl. Schr. II, 88.

[102]) Z. B. νέκταρ οἰνοχοεῖν.

I. Der Pelasgische Zeus[103]).

1. Der dodonäische Zeus.

(ὁ Δωδωναῖος und vorzugsweise ὁ πελασγικός.)[104])

Fr. Cordes de oraculo Dodonaeo. Groning. 1826. 8. Jos. Arneth Ueber das Taubenorakel zu Dodona. Wien 1840. E. v. Lassaulx D. Pelasgische Orakel d. Zeus zu Dodona. Würzburg 1841. 4. Creuzer III, 175—191.

Der Ort Dodona lag in Epeiros, am Fusse des quellenreichen Berges Tomaros. Hier wohnten in ältester Zeit die Chaoner, später die Thesproter, pelasgische Stämme[105]). Homer[106]) gedenkt der Perhaiber, welche das böswinterliche Dodona bewohnten; wir kennen diese sonst nur in Thessalien. — Die Gegend, in welcher Dodona lag, hiefs Hellopia. Hesiod[107]) beschreibt sie folgendermafsen: „Es ist ein Land Hellopia, mit üppigen Saatfeldern und Wiesen; reich an Schaafen und drehfüssigen Rindern (*εἰλιπόδεσσι βόεσσιν*). Darin wohnen viele heerdenreiche, unzählige Männer, Geschlechter sterblicher Menschen. Dort am äufsersten Ende ist Dodona erbaut, welches Zeus liebte und zu seinem Orakel machte, geehrt von den Menschen. Dort holen sich die Erdbewohner alle Orakel. Wer nun dorthingehend den unsterblichen Gott befragen will, Geschenke bringend, der möge kommen mit guten Schicksalsvögeln." —

---

103) Vgl. p. 123 sqq.

104) Apollod. fr. 1. Müll.: *Καθάπερ οἱ τὸν Δία Δωδωναῖον μὲν καλοῦντες, ὅτι δίδωσιν ἡμῖν τὰ ἀγαθὰ, Πελασγικὸν δὲ, ὅτι τῆς γῆς πέλας ἐστίν.* Die erste Etymologie ist nicht uneben; die zweite weicht der andern, wonach die Pelasger selbst als die Ackerbauer erscheinen.

105) O. Müller Dor. I, 6.

106) B, 750.

107) In einem Frgm. aus d. Eöen bei Sch. Soph. Trach. 1174 (no. 149 Marcksch.)

Wir sehen hieraus, dafs Hellopia aufserordentlich fruchtbar war, woraus sich schon einigermafsen auf den Charakter der dort verehrten Gottheit schliefsen läfst. Es war der Himmelsgott, in besonderer Beziehung auf die Fruchtbarkeit des Landes und das Gedeihen der Heerden und Menschen. Darauf weisen viele einzelne Angaben: 1) *Ζεὺς Ναῖος*[108]), der Wasserzeus, dem man in Epeiros die *Ναΐα*[109]) feierte; 2) jedem Orakelspruch war die Aufforderung beigefügt, *Ἀχελώῳ θύειν*, wobei das Wort *Ἀχελῷος* allgemein für das nährende Wasser[110]) gebraucht wurde; — 3) ebendarauf deuten auch die Tauben. Herodot[111]) erzählt: „es wären zwei schwarze Tauben aus dem Aegyptischen Theben ausgeflogen, und die eine nach Libyen, die andere nach Dodona gekommen. Diese habe sich auf einer Eiche niedergelassen und mit menschlicher Stimme geredet, hier solle ein Orakel des Zeus sein." Ohne Zweifel ist dies spätere Deutelei und Gelehrsamkeit, aber die Stiftung durch Tauben wird uralte Sage sein. Wie man die Wolke als Schwan betrachtet, so kann man sie auch als Taube ansehen, die sich auf der Eiche niederläfst und zu den Menschen mit Donner und Blitz redet. In jedem Symbol ist eine Coincidenz von Rücksichten zu bemerken. Die Taube galt den Alten als besonders fruchtbar, und deshalb konnte die Wolke, welche ja als fruchtbringend angesehen wurde, leicht mit dem Bilde der Taube bezeichnet werden; — 4) wurde neben dem Zeus in Dodona verehrt die Dione (von demselben Wortstamm, aber die Erde bezeichnend), deren Tochter Aphrodite, die im Frühling blühende Erde, war.

---

[108]) Bekker Anecd. I, 283.

[109]) C. J. no. 2908.

[110]) Ephoros bei Macrob. V, 18 (fr. 27. Müll.). Unger Theb. Par. p. 183.

[111]) II, 55.

Die Diener des Zeus waren die *Σελλοί* oder *Ἑλλοί*, die der Dione, wie es scheint, die *πελειάδες*. Beide Namen sind sehr verschieden erklärt: *Ἑλλοὶ ἀπὸ τῶν ἑλῶν τῶν περὶ τὸ ἱερόν*[112]). Andere haben *Σελλοί* mit *σέλας* zusammengebracht, doch sind diese Etymologien sehr zweifelhaft. — *Πελειάδες* sind die Priesterinnen der Dione offenbar von den Wolken genannt, den Begleiterinnen der Erde, wie die Priester der Kybele, die Korybanten, Wolkendämonen sind.

Die Seller nennt Homer[113]) *ἀνιπτόποδες, χαμαιεῦναι.* Vgl. Sophocles[114]): *„τῶν ὀρείων καὶ χαμαικοιτῶν ἐγὼ Σελλῶν ἐσελθὼν ἄλσος"* und was Tacitus[115]) über den Hainkult der Semnonen sagt. Der Kult des Zeus schloſs sich an die hochheilige Eiche (Bucheiche, quercus esculus, *δρῦς, φηγός*), mit süſsen, eſsbaren Früchten, nach dem Glauben der Griechen der Menschen erste Speise. Die Eiche kann auch gewählt sein, weil sie der schönste Baum ist und weil sie die Blitze anzieht[116]), wohin der Himmelsgott also im Blitze niedersteigt. Im Rauschen der Eiche glaubte man daher die Stimme des Gottes zu vernehmen[117]). In dem Gipfel der Eiche lieſs man Tauben nisten — dieselbe Symbolik, die den Widder um die Mauern von Tanagra tragen lieſs. (S. unten: Athene mit dem Widder.) Am Fuſse der Eiche, gleichsam aus ihren Wurzeln, floſs ein Quell, dessen Mur-

---

112) Apollod. bei Strab. VII, 505. B. (fr. 175 Müll.)

113) *Π*, 235.

114) Trach. 1166 sq.

115) Germ. 39.

116) Claussen Q. Herod. p. 28.

117) Suid. *Δωδώνη*. — Auf einen ähnlichen Kult scheinen hinzudeuten: *Ζεὺς δρύμνιος* bei den Pamphyliern (vielleicht von *ὁ δρυμός*, der Eichwald), Lycophr. Cass. 536 ibiq. Tzetz. — *Ζεὺς ἔνδενδρος* auf Rhodos (Hesych. s. v.). *Ζεὺς φηγοναῖος* (Creuzer III, 184, 84).

meln die Priesterin deutete[118]). Er war ein ἀναπαυόμενος, ein intermittierender[119]). Wahrscheinlich wurde drittens die göttliche Stimme noch vernommen aus tönendem Erz. Wir haben darüber zwei etwas von einander abweichende Nachrichten; nach der ersten[120]) ist das Heiligthum zu Dodona nicht mit Mauern umgeben gewesen, sondern mit sich berührenden Dreifüfsen oder Kesseln, die, wenn einer angeschlagen wurde, alle mitklangen und einen lange anhaltenden Ton gaben; nach der andern[121]) standen zwei Säulen neben einander, auf deren einer sich ein ehernes Becken befand, während auf der andern ein Knabe mit einer Geifsel stand, die, vom Winde bewegt, das Becken berührte[122]).

Obgleich in der geschichtlichen Zeit dem delphischen Orakel nachstehend, blieb das zu Dodona doch noch immer in Ansehen. Erst als die Aetolier in dem Kriege gegen Philipp III. von Macedonien das Heiligthum zerstört und seiner Schätze beraubt hatten (c. 220), sank es, und zu Strabo's Zeit hatte es fast ganz aufgehört.

Auch dies Orakel zeigt den Gott des Himmels. Das Rauschen der Eiche und des Quells gilt für seine Sprache, für Offenbarung des Willens jenes grofsen Geistes, dessen Wohnsitz im Himmel ist und der den Menschen Regen und ihren Früchten Gedeihen giebt. Die Vorstellung von ihm hat sich noch nicht zu klarer, plastischer Anschaulichkeit durchgebildet, und daher gab es auch in Dodona noch keine Bilder von Zeus. Es ist das geheimnifsvolle Vernehmen

---

[118]) Serv. z. Aen. III, 466.

[119]) Plin. H. N. II cp. 106 Mill.

[120]) Demon fr. 17 sqq. Müll. (bei Steph. Byz. Δωδώνη, Suid. Δωδωναῖον, χαλκεῖον).

[121]) Polemon. fr. 30. Prell.

[122]) Ueber diese Differenz vergl. Preller a. a. O. p. 57 sqq. und Creuzer III, 185 sqq.

des göttlichen Geistes, wie er in der Eichenkrone oder im sprudelnden Quell sich zu erkennen giebt.

Bei Pausanias [123]) werden zwei Verse angeführt, welche von allen die ältesten gewesen und von den Peleiaden sollen gesungen worden sein: „Zeus war, Zeus ist, Zeus wird sein, o grofser Zeus: die Erde sendet Früchte empor, darum nennt die Erde Mutter." Auch hier tritt die Beziehung auf Fruchtbarkeit hervor. Ebenso in den gewifs alten und den pelasgischen Zeus angehenden Versen des mythischen Pamphos [124]): „Zeus hehrester, gröfster der Götter, eingewickelt in Mist von Schafen, Rossen und Mäulern."

Der pelasgische dodonäische Zeus war der Stammgott der Myrmidonen in Thessalien, wo ebenfalls ein Dodona lag, und der Stammvater der Aiakiden, Aiakos, ausgezeichnet durch Frömmigkeit und Gerechtigkeit und daher auch Richter der Todten [125]), war ein Sohn des Zeus und der Aigina, der Tochter des Flufsgottes Asopos. Aigina erinnert an αἴξ, Ziege, Wolke; so konnte sie Tochter des Flufsgottes sein, und Zeus, wie die Sage berichtet, sie als Adler rauben und als Flamme überraschen.

Als Hellas einst von einer grofsen Dürre heimgesucht wurde, und die Pythia Hülfe verhiefs, wenn Aiakos zu den Göttern bete, wurden Gesandte an Aiakos geschickt, auf dessen Gebet zum Zeus der ersehnte Regen eintrat. Zum Dank wurde dem Zeus πανελλήνιος oder ἑλλάνιος oder ἀφέσιος ein Tempel geweiht [126]). Nach Hesiod [127]) beklagte

---

[123]) X, 12, 10.

[124]) Bei Philost. Heroic. cp. 2, 19. p. 98. Boiss.

[125]) Plut. Gorgias p. 523. Apollod. III, 12, 6. Auch der Todtenrichter Minos ein Sohn des Zeus.

[126]) Apollod. III, 12, 6. Pausan. II, 29. I. 24, 9. O. Müller Aegin. p. 18 sq.

[127]) Bei Sch. Pind. Nem. III, 21 (no. 92. Mcksch.).

sich Aiakos, als er allein auf Aigina lebte, und Zeus wandelte alle Ameisen des Landes in Menschen, welche davon Myrmidonen genannt wurden. Offenbar liegt hierin eine Beziehung auf Ackerbau: die erdaufwühlenden Ameisen sind Ackerbauer. Dergleichen Uebertragungen finden sich häufiger, z. B. ὕνις, Pflugschar, von ὗς. Die Ameisen werden auch sonst ähnlich gebraucht.

2. Der Arkadische Zeus.

Arkadien war einer der ältesten Sitze der Pelasger[128]), daher die Arkadier sich *προσέληνοι*[129]) nannten. Wegen der Natur ihres Landes sind sie stets ziemlich unverändert geblieben. Das ganze arkadische Wesen darf für ein sehr altes gelten, als welches es auch von den Griechen selbst anerkannt worden ist. So gleich darin, dafs man, aufser Kreta, keinem Lande in gleichem Mafse wie Arkadien den Ruhm zugestand, den Zeus geboren zu haben[130]). Es gebar Rhea den Zeus auf dem Berge Lykaion[131]), der im Südwesten von Arkadien in der Landschaft Parrhasia lag[132]). Auf diesem Berge befand sich ein Ort (*χώρα*), welcher *Κρητέα* hiefs und wo eben Zeus erzogen sein sollte[133]). Als seine Ammen werden genannt die drei Nymphen *Θεισόα* (Ort am Lykaios), *Νέδα* (Flufs, auf dem Lykaios entspringend) und *Ἁγνώ* (Quelle daselbst). Wenn Dürre lange Zeit angehalten hatte und Saaten und Früchte anfingen zu vertrocknen, dann betete der Priester des Zeus Lykaios an

128) Herrmann St. A. §. 8, 5.

129) Apollon. Rh. IV, 264 ibiq. Schol. Vgl. Heyne Opusc. II, 333 sqq.

130) Pausan. VIII. 36, 2 sqq. 38, 2 sq.

131) Pausan. a. a. O.

132) Callimach. Jov. 10.

133) Pausan. VIII, 38, 2.

dem Wasser dieser Quelle Hagno, opferte nach Herkommen und berührte die Oberfläche des Wassers mit einem Eichenzweige, worauf das Wasser sich bewegte, ein Nebel aufstieg und als Wolke dem Lande Regen brachte[134]). So nährten Hagno, Neda und Theisoa den Himmel, wie der Berg, auf welchem die Wolken erzeugenden Quellen entspringen, mit Recht die Geburtsstätte des Zeus genannt werden kann. *Λυκαῖος* heifst dieser Berg vom Lichte und Glanze, so wie *Ζεύς* selbst. Dahinein schlägt auch, was Pausanias[135]) weiter erzählt: „Auf dem Berge Lykaios ist ein heiliger Hain des Zeus Lykaios, den zu betreten Niemand erlaubt ist. Hat ihn einer betreten, so mufs er binnen Jahresfrist sterben[136]). Und Menschen sowohl als Thiere, welche in den Bezirk kommen, verlieren ihren Schatten." In dem Letztern zeigt sich die Einwirkung des Lichtgottes. — Entsprechend den feierlichen Regungen, welche dieser unnahbare Hain in den Verehrern des Zeus hervorrufen mufste, waren die, welche sich nothwendig an den Altar des Zeus auf eben jenem Berge knüpften. Auf der höchsten Spitze war nämlich ein Erdhügel aufgeworfen, von dem aus man fast den ganzen Peloponnes überschauen konnte, und vor diesem als Altar dienenden Erdhügel standen gegen Morgen zwei Säulen mit goldenen Adlern.

Die Einrichtung des arkadischen Zeuskultes wird an Lykaon geknüpft, Sohn des Pelasgos und der Meliboia[137]) (d. h. Arkadien) oder der Kyllene[138]). Er stiftete dem Zeus das Fest *λύκαια* mit Wettkämpfen, opferte ihm ein Kind[139])

---

[134]) Pausan. VIII, 38, 4.

[135]) a. a. O.

[136]) Vergl. Tacitus Germ. 39, wo von dem heiligen Haine der Semnonen die Rede ist, den sie nur gefesselt betreten etc.

[137]) Apollod. III, 8, 1.

[138]) Sch. Eurip. Or. 1642.

[139]) Nyctimos: Tzetz. Lyc. 481. Arkas: Eratosth. Cat. 8.

und ward deshalb während des Opfers in einen Wolf verwandelt[140]).

Dies Zusammentreffen von *Ζεὺς Λυκαῖος*, von *Λυκάων* und dessen Verwandlung in einen Wolf (*λύκος*) ist nichts zufälliges, sondern bedeutungsvolles. Wenn man blos diese Reihe von Namen betrachtet, kann man auf die Vermuthung kommen, daſs *Ζεὺς Λυκαῖος* seinen Namen nicht, wie ich deutete, vom Licht, sondern vom Wolfe habe. Mit Unrecht. Bei Apollon, den wir als Sonnengott kennen lernen werden, ist derselbe Fall. Auch bei ihm, der seine lichte Natur vom Vater Zeus hat, begegnen uns fast als stete Begleiter des Gottes die Wölfe. So wenig nun bei dem Gott der Sonne das Accessit des Wolfes früher sein kann, als das des Lichtes, ebenso wenig beim Gott des hellen, glänzenden, strahlenden Aethers. Aber was sollen denn die Wölfe? Ihre Verbindung mit Zeus sowohl als mit Apollon zeigt, daſs sie in irgend einer Rücksicht in Bezug auf Licht und Helle müssen gesetzt worden sein[141]). Daſs dies wegen der äuſsern Namensgleichheit (*λύκη* und *λύκος*) geschehen sei, ist kaum glaublich[142]). Den Alten selbst waren die Gründe nicht mehr deutlich, daher sie selbst welche gesucht haben, z. B. alle Wölfe gebären in zwölf Tagen, d. h. in

---

[140]) Pausan. VIII. 2, 3. Diese Sage vom Lykaon ist Gegenstand der Tragödie *Ἀζᾶνες* des Achaios.

[141]) Vgl. O. Müller Dor. I, 305—309. Creuzer II, 531—535.

[142]) Vgl. lux, *λύγξ* und Luchs (lugen, leuchten). — Mit den Augen verschlingen = scharf sehen. Sollte die Wurzel *λυκ* — verschlingen bedeuten, und daraus einerseits der Wolf als verschlingendes Raubthier, andrerseits das Licht als die Finsterniſs verschlingend benannt sein? Macrob. Sat. I, 17. Die Sonne als Finsterniſs und Winter vernichtend werden wir bei Apollon kennen lernen. Das Verschlingende ist besonders charakteristisch am Wolf, daher die Uebertragung von *λύκος* auf einen Raubfisch u. A. s. Hesych. *λύκος*, *ἁρπάγη*.

so viel Tagen, als Leto in Gestalt einer Wölfin gebraucht habe, um von den Hyperboreern nach Delos zu wandern[143]). Neuere Mythologen haben theils an das scharfe Gesicht[144]), theils an die helle Farbe des Wolfes gedacht[145]), ohne grofse Wahrscheinlichkeit[146]). Schwartz[147]) will weder den *Ἀπόλλων λύκειος* noch den *Ζεὺς Λυκαῖος* auf Licht beziehen, sondern beide auf den Wolf, den er — was er freilich auch war — als Symbol des Sieges fafst. Indefs, abgesehen von dem, was den Apollon als Licht- und Sonnengott zu erkennen giebt, so ist der *Ζεὺς Λυκαῖος* schon nach dem, was ich oben auseinandersetzte, auf Licht und Glanz zu deuten, um so mehr, als ihn Achaios[148]) geradezu *ἀστερωπός* nennt. — Wenn mir nun so die Verbindung von Licht und Wolf bei Zeus und Apollon aufser Zweifel steht, so kann ich doch nicht sagen, dafs mir in gleicher Weise der Grund dieser Verbindung klar sei. Denn die vorhin angeführten Erklärungen genügen mir keineswegs; am wenigsten die von der hellen Farbe des Wolfes; mehr die andere von seinem scharfen, in die Ferne dringenden Auge, das im Dunkeln leuchtet und sieht[149]), denn Auge und Licht, Sonne sind nahverbundene Begriffe. Man kann mehrere Gründe zusammen gelten lassen, wie dies bei Symbolen in der Regel der Fall ist. Man vergleiche die Eule bei der Athene, den Habicht und die Katze beim Horus.

---

143) Aristot. H. A. VI, 35.

144) S. Aelian. H. An. X, 26.

145) O. Müller Dor. I, p. 308.

146) Ebenso wenig genügt, was Macrobius Sat. I, 17 sagt, weil die Wölfe zur Zeit der Morgendämmerung auf Raub ausgehen (vgl. Hiob XXIV, 5). Virg. Aen. II, 355. Apollon. Arg. II, 124. Oppian. Cyneg. III, 305.

147) De antq. Apoll. nat. Berol. 1843. p. 37 sqq.

148) Bei Sch. Eurip. Orest. 383.

149) Plin. H. N. XI, 55. Vgl. Wernsdorf Rapt. Auror. p. 325 sqq.

Am liebsten würde ich den Wolf als Symbol der Gewitterwolke ansehen[150]).

Die *Λύκαια*, welche dem Zeus zu Lykosura gefeiert wurden, waren mit Wettkämpfen verbunden, in welchen *νικῶντες σκεύεσι τιμῶνται*[151]). Unter diesen *σκεύη* sind goldene Striegel (*στλεγγίδες χρυσαῖ*) zu verstehen[152]). Das grofse Alter dieses Festes ist an zweierlei zu erkennen: 1) dafs an demselben noch in späteren Zeiten, vielleicht sogar noch zur Zeit des Pausanias[153]) Menschen geopfert wurden[154]), wie dies mythisch in der Sage vom Lykaon präindiciert ist; 2) dafs die Sage ging, jeder der an den Lykaien von den Speisen esse, unter welche Menschenfleisch gemischt würde, verwandle sich in einen Wolf, werde ein *λυκάνθρωπος*[155]) (Werwolf). Plato erzählt auch aus Euanthes[156]): in Arkadien würde aus dem Geschlechte eines gewissen Anthos Einer durchs Loos bestimmt und an einen See geführt. Nachdem dort seine Kleider an eine Eiche aufgehängt seien, schwimme er über den See, fliehe in die Wälder, werde ein Wolf und bleibe neun Jahre lang unter den übrigen Wölfen. Habe er in dieser Zeit kein Menschen-

---

[150]) Vgl. Bullerkater, Bullerlux, *μορμολύκειον*. Grimm D. M. p. 471. 473. 474. Pöpel, ein anderer Ausdruck für Bullerkater, heifst im Hennebergischen eine dunkle Wolke. Ueber den Katzenveit s. Grimm D. M. p. 448.

[151]) Sch. Pind. Ol. VII, 153.

[152]) Xenoph. Anab. I, 2, 10. vgl. Hermann Antq. II. §. 51, 10.

[153]) VIII, 38, 5.

[154]) Theophrast. bei Porphyr. de abstin. II, 27. Ueber diese Menschenopfer handelt R. Suchier de victimis humanis apud Graecos. P. I. Marburg 1848. 4. Cp. I.

[155]) Plat. Repb. VIII, 565 D. Plin. H. N. VIII, 34 Ein Frgm. des Marcellus ὁ *Σιδήτης* über Lykanthropie steht bei Ideler Medici Gr. I, 13.

[156]) S. über ihn Vofs de hist. Gr. p. 438. West. Müller liest: Neanthes, s. Fragm. Hist. Gr. III.

fleisch gegessen, so kehre er zu demselben See zurück, schwimme wieder hindurch und erhalte seine ehemalige, nur um neun Jahr gealterte Gestalt wieder[157]). — Den Grund dieser Vorstellung von dem Verwandeln der Menschengestalt in eine Wolfsgestalt finde ich noch von Niemand genügend angegeben. Der Glaube daran mufs bis in die Urzeit zurückgehen. Ob er mit dem Menschenopfer zusammenhängt? und gewissermafsen eine Kautel war gegen den Genufs des Menschenfleisches? Da man die Opferung eines Menschen für Forderung der Gottheit hielt und deshalb nicht unterlassen zu können glaubte, suchte man sie wenigstens dadurch zu mildern, dafs man verhinderte von dem Fleische zu essen. Menschenopfer werden uns noch einige Male im Dienste des Zeus begegnen, namentlich beim Zeus *λαφύστιος*[158]). Ob die *Λύκαια*, wie Creuzer meint, ein Frühlingsfest wären, lasse ich dahingestellt. Doch scheint mir nach Vergleichung der ähnlichen Feste des Zeus nicht zweifelhaft, dafs sie eine Beziehung auf die Fruchtbarkeit des Jahres hatten. Dies würde sich mit Sicherheit entscheiden lassen, wenn wir etwas über die Zeit wüfsten, in der dieses Fest gefeiert wurde. Ich habe schon mehrfach bemerkt, dafs alle Kulte, welche sich auf das Leben der Erde beziehen, wie sehr sie einerseits die Gesittung befördert haben, doch andrerseits düster und grausam sind, gleichsam als ob man alle Wildheit des Lebens in dieser Einen Kultuswildheit abthun wollte.

---

[157]) Vgl. Thorlacius Opusc. Tom. IV, 54 sqq. Böttiger Kl. Schr. I, 135 sqq. und die ähnliche germanische Sage bei Grimm D. M. p. 1047 sqq.

[158]) Auf Menschenopfer gehen auch wohl die Beinamen *εἰλαπινάστης*, *σπλαγχνοτόμος*.

3. Der Kretische Zeus.

Höck Kreta I, 160 sqq.

Mehr als vom dodonäischen und arkadischen Zeus wissen wir vom kretischen. Der Grund davon liegt in der gröfseren Bedeutung, welche die Gestaltung, wie Zeus sie auf Kreta gewann, für das griechische Leben gehabt hat.

Wir haben auf Kreta einem grofsen Theile nach dieselben Volkselemente, wie auf dem griechischen Festlande [159]). Seit den frühesten Zeiten waren hier Pelasger heimisch. Es ist sogar nicht unwahrscheinlich, dafs die Dorier, noch ehe sie in den Peloponnes gewandert waren, von Thessalien aus eine Kolonie nach Kreta geschickt hatten [160]), obgleich Höck [161]) und Böckh [162]) dies leugnen. Jedenfalls sind auf Kreta uralte hellenische Elemente, pelasgische, welche durch die eigenthümliche Lage der Insel begünstigt vor denen des Festlandes sich entwickelten, wie in staatlichen Dingen, so auch in religiösen, und was uns hier zunächst berührt, in Bezug auf den Kult des Zeus. Wie man Arkadien, wegen der erhaltenen Alterthümlichkeit seiner Bewohner, bereitwillig als eine Geburtsstätte des Zeus betrachtete, so andrerseits fast mit noch mehr Anerkennung Kreta. Denn hier hatte der nachmalige hellenische Zeus zuerst sich entwickelt. Es ist ein sehr irriger Satz, den französische Gelehrte, z. B. Frèret [163]) aufgestellt haben, und den Böttiger [164]) billigt, dafs eine Gottheit da, wohin ihr Geburtsort verlegt werde, zuerst verehrt worden sei. Dieser Glaube

---

159) Höck II, 3 sqq.
160) O. Müller Dor. I, 31 sqq.
161) II, 15 sqq.
162) C. J. II, 450.
163) H. de l'Ac. Tom. XXIII, p. 22.
164) II, 228.

hat ganz andere Ursachen. An die Geburt der Gottheit wurde geglaubt, theils weil man sie menschlich dachte, theils weil sie auf Natur beruhte, die man nicht anders als ein Gewordenes sich vorstellen konnte. Glaubte man aber an die Geburt, so brachte ein sehr natürliches Gefühl es mit sich, dieselbe an den jedesmaligen Ort, an welchem man wohnte, zu verlegen, die Gottheit zu lokalisieren. Die Gottheit mufste sich zugleich mit den Menschen heimisch machen in den Wohnsitzen, sich einwohnen. So ward denn, wie ich schon bemerkt habe, die Ehre, Geburtsstätte des Zeus zu sein, von unzähligen Lokalen beansprucht[165]), z. B. von Ida in Troas[166]), Theben[167]), Aigion in Achaia[168]), Olenos in Aitolien[169]) u. A. Aber aufser Arkadien ward diese Ehre keinem andern Lokale in gleichem Mafse wie Kreta zugestanden.

Nach Hesiod[170]) gebar Rhea den Zeus bei Lyktos, in einer Höhle des Berges Aigaion oder Argaion. Andere Angaben nennen den Berg Ida[171]) oder Dikte[172]). Zeus wurde den Kureten zur Bewachung und zween Nymphen, des Melisseus Töchtern, zur Ernährung übergeben. Diese nährten ihn mit der Milch der Ziege Amaltheia und mit Honig, den die Bienen, oder mit Ambrosia, welche Tauben (*πέλειαι*) vom Okeanos hertrugen[173]).

Λύκτος vgl. oben *λύκη*, *λύκος*. — *Αἰγαῖον* ist von *αἴξ* gebildet, wovon gleich näher. Die Variation *Ἀργαῖον*

---

[165]) Pausan. IV. 33, 1.
[166]) Sch. Apollon. III, 134.
[167]) Tzetz. Lyc. 1194.
[168]) Strab. VIII, 387. vgl. Pausan. VII. 24, 4.
[169]) Arat. Phaen. 164.
[170]) Th. 477 sqq.
[171]) Callim. Jov. 6.
[172]) Apollod. I. 1, 6.
[173]) Apollod. I. 1, 6 sq. Athen. XI, 70.

würde man auf *ἀργός* (glänzend, schimmernd) zurückzuführen haben, s. oben. Der Name des Berges Ida, der eng mit dem Zeuskult verbunden ist (vergl. *Ἴδη* in Troas), hat wohl Zusammenhang mit der Wurzel *ἴδω, εἴδω*; (davon der Name des kretischen Helden *Ἰδομενεύς*)[174]. Dikte erinnert an die kretische Artemis Diktynna, deren Namen die Alten von *δικεῖν* (werfen), wovon auch *δίσκος* und *δίκτυον*, ableiteten, und welche sie auf das Strahlenwerfen des Mondes deuteten[175]; das Wort ist gemeinsamen Stammes mit *δείκνυμι, δείκελος*.

Die Kureten[176]. Die Alten unterschieden diese mythischen Kureten von den historischen, welche als Einwohner Aetoliens und Euboias genannt werden[177]. Inwieweit die historischen Kureten historisch sind, geht uns hier nicht weiter an. Was die mythischen betrifft, so haben die bisherigen Untersuchungen die Sache eher verwirrt als aufgeklärt. Gehen wir unsern eigenen Weg. Einigermafsen bestimmt sind die Kureten als Hüter des Himmelsgottes; näher bestimmt wird ihr Wesen durch ihre Genealogie. Hekataios (= Apollon, Sonne) zeugt mit der Tochter des Phoroneus (Wasser) die Bergnymphen, Satyrn, Kureten[178]. Damit stimmt überein eine andere Genealogie, nach welcher Apollon die Kureten zeugte mit der kretischen Nymphe Danais[179]. Fragen wir nun, was in der Natur wohl, mit Rücksicht auf den Himmel, Kind der Sonne und des Wassers genannt werden könne, so liegt wohl nahe, an die

---

[174]) Hoffmann Q. H. II, 13.
[175]) Spanh. Kallim. h. in Dian. 205. p. 271.
[176]) Lobeck Aglaophamus. Regim. 1829 sq. II, 1111—1139.
[177]) Hermann St. A. §. 7, 10. Brandstäter Gesch. d. aetol. Landes. Berlin 1844. p. 4 sqq.
[178]) Hesiod. bei Strab. X, 471. (fr. 28. Mcksch.)
[179]) Tzetz. Lyc. 77.

Wolke zu denken[180]). In unserm Mythos nähren nicht die Kureten den Zeus, sondern behüten ihn nur. Die Kureten sind das Donnergewölk; darum heifst es von ihnen, sie hätten mit ihren Schilden Lärm gemacht; darum werden sie Tänzer genannt, die in eherner Rüstung den jungen Zeus auf der Spitze des Ida oder Dikte umtanzen[181]). Diese Deutung der Kureten bestätigt sich durch mehreres Andere: 1) Ovid[182]) nennt sie Söhne eines starken Regens, largo ab imbri satos; — 2) sie gelten für Erfinder der Erzwaffen[183]) (vgl. den Wolkengott Hephaistos); 3) sie sind Zauberer; 4) sie haben prophetisches Wissen[184]), und sind 5) Begleiter der Athene[185]) (Wolke), wobei ich an Pausanias[186]) erinnere, welcher auf dem lakonischen Vorgebirge Brasiai ein Standbild der Athene sah und daneben drei kleine, nur einen Fufs hohe Bilder aus Erz, welche Hüte[187]) aufhatten, und von denen Pausanias nicht entscheiden mag, ob sie *Διόσκουροι* waren oder *Κορύβαντες*. Er hätte auch *ἢ Κουρῆτες* hinzufügen können. Denn *Διόσκουροι, Κορύβαντες* und *Κουρῆτες* sind nicht verschieden von einander.

Dies beweist zunächst der Name *Διὸς-κουροι, Κορύβαντες, Κουρῆτες*. Alle drei gehen auf die Wurzel *κορ* —,

[180]) Vgl. oben den arkad. Zeus, den die drei Nymphen Theisoa, Neda, Hagno, d. h. die Quellen, deren Dünste zum Himmel emporsteigen, nähren.

[181]) Vgl. das Tanzen der Wolken um die Zinken der Gletscher in Schillers Berglied.

[182]) Met. IV, 282.

[183]) Lobeck Agl. p. 1119.

[184]) Vgl. Lobeck p. 1118, der die Kureten sehr gut mit den Paliken, den Hephaistossöhnen vergleicht.

[185]) Proclus bei Lobeck. Agl. p. 541.

[186]) III, 24, 5.

[187]) Die Nebelkappen unserer Zwerge, der Helm der Athene, die Kappe des Hephaistos u. s. w. Vergl. Andersen Improv. I, 208: „Die Gebirge haben ihre Nebelkappe aufgesetzt."

die einen Jüngling bedeutet, in welcher Bedeutung bei Homer[188]) geradezu *κοῦρητες Ἀχαιῶν* steht. So aber sind diese mythischen Personen nach derselben Vorstellung benannt, welche die Athene = Wolke zur Jungfrau machte und gleichfalls *κόρη* benannte[189]) (das Weitere über die Korybanten s. unten bei den Wolkendämonen).

Während die Kureten, deren Erklärung ich eben versucht habe, den Zeus bewachen, indem sie ihn mit Waffengeklirr umtanzen, pflegen seiner zwei Nymphen, des Melisseus Töchter, indem sie ihn mit Honig nähren, welcher durch Bienen herbeigetragen wird. Ueber die Bienen vgl. Creuzer[190]). So heifst auch ein Sohn des Zeus *Μελιτεύς*[191]). Sind die Sterne als Bienen angeschaut, der Himmel als Bienenkorb? — Die Tauben, welche vom Okeanos Ambrosia bringen, sind Wolken[192]). Darauf geht auch die Ziege Amaltheia. Sie heifst unter andern Tochter des Okeanos oder Melisseus. Ihr Name[193]) von *ἀμαλθεύειν*[194]) (nähren); *ἀμέλγω*[195]) (melken); vielleicht zusammenhängend mit *ἀμάλη* = *ἄμαλλα* Garbe, wovon Demeter *ἀμαλλοφόρος*, was recht gut zu der fruchtbringenden Natur der Wolke pafste. Diese ihre Naturbestimmtheit ist auch aus ihrer Mythologie ersichtlich. Sie ist weifs und schön, aber dabei so fürchterlichen Anblicks, dafs die Titanen, die ihn nicht zu

---

[188]) *T*, 193. 248.

[189]) Creuzer III, 429 sq.

[190]) Symb. IV. 348 sqq. W. Menzel Myth. Forsch. u. Samml. Stuttgart 1842. 8. p. 171—234.

[191]) Antonin. Lib. 13.

[192]) Vgl. Völcker Japet. p. 83.

[193]) Sickler De Amaltheae etymo et de cornutis Deorum imaginibus. Hilpertoh. 1821. (vgl. O. Müller G. G. A. 1824. St. 88.)

[194]) Hesych.

[195]) Schwenck Andeutungen. p. 41.

ertragen vermochten, die Erde baten, sie zu verbergen [196]). Die Erzählung von ihrem Horne, dem Horn der Fülle und Fruchtbarkeit, ist bekannt und leicht zu verstehen aus dem Wolkenwesen der Amaltheia [197]). Wenn eine, obschon späte Sage sie zur Mutter des Dionysos (des Erdlebens) machte, so bestätigt dies jene Auffassung der Amaltheia. — Das Sternbild der Ziege, d. h. der von Zeus unter die Sterne versetzten Amaltheia bedeutet Sturm [198]), wie die *πελειάδες* Regen verkünden. — Mit der Sibylle Amaltheia [199]) vergleiche die prophetischen Kureten, die zauberischen Daktylen und Telchinen, die kluge, prophetische Athene. —

Uns bleibt noch das Bild der Ziege zu erläutern, welches nichts anders ist und sein kann als ein Bild der Wolke. Um dies deutlicher zu machen, erinnere ich daran, dafs Zeus *αἰγίοχος* hiefs [200]), wie aus Homer hinlänglich bekannt ist. Das Wort wird verschieden abgeleitet: 1) *παρὰ τὴν ἐξ αἰγὸς ὀχὴν* [201]); 2) richtiger von *αἰγίς—ἔχω*. Hierbei leitet man *αἰγίς* *a*) von *αἴξ* (Ziege), *b*) von *ἄϊξ* (stürmische Bewegung) ab. Beides aber ist gleich; denn *αἴξ* sowohl als *ἄϊξ* stammen von *ἀίσσω*, springen, stürmen; es findet hier dieselbe Coincidenz statt, wie oben bei *λύκη* und *λύκος*. Nicht wegen des Gleichklanges ward mit der stürmenden Wolke das Bild der Ziege verbunden, sondern weil eine lebensvolle Anschauung der Wolke — freilich nicht jeder Wolke — das Bild der Ziege von selbst in der Seele weckte.

---

[196]) Creuzer IV, 364.
[197]) Ueber die Amalthea vgl. Böttiger Amalthea I, 65 sqq.
[198]) Buttmann zu Ideler über die Sternnamen. p. 309.
[199]) Salmas. Exerc. Plin. p. 75. Creuzer III, 656 not.
[200]) Dasselbe bedeuten die Hörner, die Zeus als Ammon führt.
[201]) S. Spanh. zu Callim. Jov. 49. p. 46. Böttiger II, 225.

Hier erinnere ich nur, dafs diese Aigis[202]), welche Zeus führt, die quastenumbordete[203]), hell von Glanz, durch deren Schüttern Zeus donnert und blitzt, mit der er den Ida verhüllt[204]), die Achaier erschreckt[205]), welche Hephaistos verfertigt hat[206]), und von hundert zierlichen Quasten aus lauterem Golde umfafst wird[207]): diese Aigis, sage ich, ist nichts anderes als die Wetterwolke am Himmel, dunkel und fürchterlich, die vom Golde der Sonne umsäumt blitzt und donnert, und in ihrer graugelben Farbe und welligen Bildung an ein Ziegenfell mahnt. Diese Ideenreihe werde ich bei Athene weiter verfolgen und nachweisen. (S. die Abhandlung über Athene mit dem Widder in der Anlage.) — Nicht minder gerecht ist der Phantasie, die Wetterwolke als einen Schild anzusehen, hinter dem hervor Zeus Donner und Blitz, seine Waffen entsendet, mit dem er sich selbst verbirgt. Dieser Schild, dem Zeus eigen, wird andern Gottheiten von ihm geliehen[208]), natürlich nur solchen, deren Natur dies gestattete, z. B. dem Apollon[209]), der Athene. Als diese[210]) sich mit den Waffen ihres Vaters rüstet, wirft sie sich auch die Aigis um die Schultern, welche war

> Fürchterlich, rund umher mit drohendem Schrecken gekränzet.
> Drauf ist Streit, drauf Stärke und drauf die starre Verfolgung,
> Drauf auch der Gorgo Haupt, des entsetzlichen Ungeheuers,
> Schreckenvoll und entsetzlich, das Graun des donnernden Vaters.

---

202) Ueber die Aigis vgl. Facius über die Aigis. Erlangen 1774. Creuzer IV, 364. not. 1. — S. Visconti Osservazioni sopra un antico cammeo rappresentante Giove Egioco.

203) *E.* 738.

204) *P.* 593 sqq.

205) *Δ.* 167. *E.* 738 sqq.

206) *O.* 308 sqq.

207) *B.* 447 sqq.

208) Vgl. Wieseler Jahrb. d. Vereins v. Alterthumsfreunden im Rheinl. Bd. V u. VI. Bonn 1844. 8. p. 352 sqq.

209) *O.* 229.

210) *E.* 733 sqq.

Natürlich hat der Schild alle die Eigenschaften des Naturobjekts, auf dem er beruht[211]). — Nunmehr wird auch das Beiwort *αἰγοφάγος*[212]) klar sein. —

Abbildungen. Millin. V. 17. Rhea, Zeus mit Amaltheia u. Kureten. — X, 18. Zeus auf der Ziege. XI, 38. Zeus, in der Rechten den Blitz, um den linken Arm die Aigis mit Schlangen, vgl. Müller Arch. §. 351, 1.

Eine wie grofse Veränderung dieser kretische Zeus mit seinen Kureten gegen den dodonäischen und arkadischen erfahren hatte, ist leicht ersichtlich. Dem dodonäischen und arkadischen Zeus waren die Kureten nicht beigegeben. Aber dies war nicht die einzige Umwandlung, welche Zeus auf Kreta erfuhr. Hier sind die Elemente seiner nachmaligen olympischen Gestaltung zu suchen, weil hier, auf Kreta, früher als irgendwo auf dem griechischen Festlande das politische Leben einen höhern Aufschwung nahm. Damit hängt immer religiöse Entwickelung zusammen und zwar, indem das politische Leben die geistigen Kräfte des Menschen reicher entfaltet, mufste die ihm verknüpfte religiöse Entwickelung eine aus Natursymbolik zu ethischer Verklärung fortschreitende sein.

Als Repräsentant der politischen Gröfse Kretas gilt Minos. Ohne uns an den Namen dieses kretischen Herr-

---

[211]) Wenn, wie oben bemerkt, gesagt wird, Hephaistos habe die Aigis verfertigt und zwar so fest und gediegen, dafs selbst des Zeus Blitz sie nicht zerschmettern könnte (Φ, 400): so pafst dies sowohl auf den Schild als die Wolke Aigis. Die Wolke kann ihrer feurigen Natur nach als von Hephaistos ausgegangen betrachtet werden, und dafs sie nicht vom Blitz könne zerschmettert werden, ist eine jener Zirkelbemerkungen, die der Mythologie ganz gerecht sind. — Dasselbe sagt die Mythe von der Aigis der Athene, wonach sie ursprünglich ein erdgebornes feuerspeiendes Thier war, das Pallas erlegte und dessen Fell sie zur Waffe machte. Diod. III, 70.

[212]) Nikandros bei Etym. M. p. 27, 51.

schers zu halten, der immerhin eine mythische Person sein mag, werden wir doch aus dem, was über ihn erzählt wird, erkennen, dafs schon lange vor dem troischen Kriege, also in den ältesten Zeiten, das politische Leben auf Kreta zu einer gewissen Entwickelung gelangte, und im Gegensatze zu der Gesetzlosigkeit jener frühen Zeiten auf einem Prinzipe der Gesittung und Gerechtigkeit beruhte. Dadurch gelangte Kreta im Innern zu grofsem Wohlstande, nach Aufsen zu grofser Macht[213]). Schon Homer[214]) ist Minos als König auf Kreta bekannt, ἐννέωρος[215]) Διὸς μεγάλου ὀαριστής. Er ist ausgezeichnet durch seine Gerechtigkeit und deshalb nach seinem Tode Richter der Schatten im Hades[216]). Auf ihn werden die kretischen Gesetze zurückgeführt, die er als göttliche Gebote vom Zeus selbst während des langen Umganges mit ihm erhalten haben soll. Von ihm wird auch berichtet, dafs er die Karer und Leleger bezwungen, ihren Seeräubereien ein Ende gemacht, viele Inseln des aegäischen Meeres unterworfen, selbst bis Athen seine Macht ausgedehnt habe. Durch das enge Verhältnifs des Minos zum Zeus (Sohn, Schüler) wird es sehr wahrscheinlich, dafs dieser höhere Grad von Civilisation und politischer Gröfse sich an den Zeuskult angeschlossen und demnach diesen selbst kunstsymbolischer gestaltet habe. Ja, man darf Minos selbst als eine Epiphanie des Zeus betrachten. Dafs gleichwohl der kretische Zeusdienst noch weit entfernt war, ein olympischer zu sein, sieht man aus

---

[213]) Vgl. Höck Kreta II, 45 sqq. u. d. Litt. bei Hermann St. A. §. 9, 8.

[214]) τ, 178 sq. vgl. auch ρ, 523. ν, 450. Minos, Sohn des Zeus: Ξ, 322.

[215]) ἐννέωρος = neun Halbjahre lang, cf. E. Müller de Aethone satyrico Achaei Eretriensis. Ratibor. 1837. 4. p. 16 sqq.

[216]) λ. 568.

den Menschenopfern, die ihm fielen. Denn darauf offenbar ist die Sage von dem *Μινώταυρος* zu deuten[217]). Ich kann diesen Mythenkreis hier nicht näher erörtern.

Denselben Einfluſs, den der politische Minos auf die Fortbildung des Zeusdienstes ausübte, hatte der ihm zur Seite gestellte künstlerische Daidalos. Er ist nur eine Variante vom Hephaistos. Siehe diesen[218]).

In diesen beiden Momenten lag jedoch nur erst der Anfang höherer Entwickelung, wie der Religion überhaupt, so des Zeuskultes insbesondere. Theils war die plastische Kunst noch zu unvollkommen, theils fehlte die epische Poesie, welche ungleich besser die Götterwelt in ihrer idealisierten Menschlichkeit darstellen konnte, als die plastische Kunst und überdies dieser erst die Ideale schaffen muſste. Die epische Poesie aber konnte in so früher Zeit noch nicht zu bedeutender Blüthe gelangen, weil der Boden, auf dem sie wächst, Heldenthat, heroische Gestalten, damals noch nicht bereitet war. Diesen Boden hat die epische Poesie auch niemals in Kreta gefunden. Des Heldenruhmes und des Epos Mutter war das eigentliche Hellas. An dem Vorhandensein eines vorhomerischen Epos ist, so wenig Nachrichten wir von ihm haben, nicht zu zweifeln. Aber die homerischen Lieder haben alle frühern übertroffen, sowohl weil die Helden in ihnen die idealsten waren, als weil sie Götter schilderten, wie sie dem griechischen Bewuſstsein am meisten entsprachen. Auf ihnen ruht das ganze griechische Leben, auf ihnen die spätere dramatische und plastische

---

[217]) Suchier (p. 184. not. 154) cp. 3. Stephani D. Kampf zwischen Theseus u. Minotauros. Lpz. 1842 fol.

[218]) Vgl. inzwischen *Δαιδαλίδαι* u. *Ἡφαιστιάδαι* zu Athen, und Welcker Aesch. Tril. p. 291. Ueber den Heros *Ῥαδάμανθυς*, der ebenfalls eine Epiphanie des Zeus ist, vgl. Preller (Z. f. A. 1838. No. 135 sq.)

Kunst[219]). Diese beiden letztern Künste haben die griechischen Götter so veredelt, vergeistigt, versittlicht, geläutert von allen natürlichen Elementen, als dies dem griechischen Geiste überhaupt möglich war, obgleich freilich der Naturboden, auf dem die Göttergestalt ruht, ihr niemals vollkommen kann entzogen werden: es kann nur aus dem Himmelsgotte der Vater im Himmel werden.

Indem ich dies über den Gang der Entwickelung der einzelnen Göttergestalten ein für allemal bemerkt habe, gehe ich nun über zur Betrachtung des hellenischen oder olympischen Zeus. Ich werde seine Betrachtung in zwei Theile zerfallen lassen, indem ich 1) von dem natürlichen (natursymbolischen) Zeus, 2) von dem ethischen (kunstsymbolischen) handle.

II. Der Hellenische Zeus.

1. Der natürliche.

Der hellenische Zeus in seiner Naturbestimmtheit mufs ebenso Gott des Himmels sein, als es der pelasgische war, aus dem er sich entwickelt hat, und ist es auch[220]); daher beherrscht er Wolken, Licht und Wärme und giebt alles Gedeihen im Naturleben.

a) Herr der Wolken. Das malt ein prächtiges Bild bei Homer[221]), wo die beiden Aias, Odysseus und Diomedes die Feinde erwarten „den Wolken gleich, die Kronion bei

---

[219]) Vgl. Gesch. d. Hom. Poesie, p. 32—47.

[220]) Vgl. oben die Stelle aus Aeschylos Danaiden und Euripides bei Athen. I, 20 B.: [*πόλεις*] *ὁπόσας ὁ Ζεὺς ἀναφαίνει.* — *ἰδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρὺν* fleht Menelaos zu ihm *Γ.* 364 sqq.; *αἰθέρι ναίων* B. 412. *Δ*, 166; *οὐράνιος* Callim. Jov. 55. Anthol. I, 254. 463. 478. *αἰθέριος* Creuzer III, 141.

[221]) *E*, 522 sqq.

stillem Wetter um die Bergspitzen (*ἐπ' ἀκροπόλοισιν ὄρεσσιν*) stellt, unbeweglich, wenn des Boreas und der andern heftigen Winde Gewalt schlummert, welche wehend die schattigen Wolken mit scharfem Hauche zerstreuen." Davon heifst er *νεφεληγερέτα*[222]), *κελαινεφής*[223]), *ὑψινεφής*[224]), *σκοτίτας*[225]).

α) Regen, Hagel, Schnee kommen von ihm. *Διὸς ὄμβρος*[226]), *Διὸς νότος*[227]), *Ζηνὸς καχλάζων νασμός*[228]), *Διὸς παῖς ἄσπετος ὄμβρος*[229]). — Er heifst der beregnende und bedörrende, *ἐξεπομβρῶν — ἐπαυχμήσας*[230]), *χειμάζων*[231]). — Deshalb wurden bei anhaltender Dürre zu Athen Prozessionen veranstaltet, um vom Zeus Regen zu erflehen[232]). Eine *εὐχὴ Ἀθηναίων*[233]) lautet: *ὗσον, ὗσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τὰς ἀρούρας τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων*[234]). Auf Keos feierte man zur Zeit der Hundstage ein Fest des *Ζεὺς ἰκμαῖος*[235]) (von *ἰκμαίνω*, feuchten), damit die Etesien Regen brächten[236]). Dies Fest stand in Ver-

---

222) *Α*, 517, 511, 560. *Δ*, 30. *Ε*, 631, 736, 764, 888. *Η*, 280, 454. *Θ*, 38, 469. Hesiod O. D. 43.

223) *Α*, 397. *Β*, 412. *Ζ*, 267.

224) Pindar. Ol. V, 17.

225) Paus. III. 10, 6. Steph. Byz. p. 256, 12. West. hat *Σκοτινᾶς*; allein diesen Fehler verbessert schon Meurs. Lacon.

226) *Ε*, 91. Hesiod. O. D. 626.

227) Aesch. Ag. 1391 (vom Thau).

228) Lycophr. Cass. 80 u. v. a.

229) Makron. bei Athen. II, 64 E.

230) Soph. fr. 188. Ahr.

231) Soph. O. C. 1504.

232) Jamblich. Pyth. 10.

233) Bei Marc. Anton. ad se ips. V, 7. p. 37.

234) *Πεδιέων* Lassaulx über d. Gebete d. Gr. u. Röm. Würzburg 1842. 4. p. 6. not. 21.

235) Preller Demet. 248. not. 15. Welcker bei Schwenck 342. Creuzer Symb. I, 33. III, 146. not. 3. — Apollon. Rhod. II, 522, Well.

236) Sch. Apollon. Rh. II, 498. Hermann Gottesd. Alt. §. 65, 21.

bindung mit dem Kulte des Aristaios[237]), der selbst nur eine beschränkte Fassung des Zeus ist. — Am Berge Pelion fand um dieselbe Zeit eine feierliche Prozession statt, wobei man, in Bocksfelle gekleidet, zum *Ζεὺς Ἀκταῖος*[238]) (von *ἀκταίνω*, worin sich *ἀκτή* (Ufer) und *ἀκτίν* (Sonnenstrahl) begegnen, „daherschiefsen, stürmen").um Schutz gegen den brennenden Sirius flehte[239]). — Vergleiche oben die Quelle Hagno in Arkadien. — Zu den Beinamen *ἑλλάνιος*[240]), *πανελλήνιος*[241]) und *ἀφέσιος*[242]) (Entsender, Befreier) siehe oben die Sage vom Aiakos. *Ζεὺς ὄμβριος*[243]), *ὑέτιος*[244]), *οὔριος*[245]), *νάιος*[246]), *αἰγίοχος*[247]), *αἰγοφάγος*[248]); die Flüsse werden *Διιπετεῖς* genannt. Zu *Γέλχανος*[249]) (Hesychius: *ὁ Ζεὺς παρὰ Κρισαίῳ. Τελχίνιος — παρὰ Κρησὶν*?) siehe unten bei den Wolkengöttern die Telchinen. — Eine

---

[237]) O. Müller. Orchom. 342 sq. Jacobi p. 131. Hermann Gottesd. Alt. §. 65, 21.

[238]) Preller l. l. O. Müller l. l. u. p. 243 sq.

[239]) Dikaearch. fragm. de Pelio.

[240]) Pind. Nem. V, 19. Herod. IX, 7. Aristoph. Eq. 1253. Plutarch. Lycurg. 6. Vergl. Jacobi s. Panhellenios p. 699. Müller Aegin. p. 18 sq.

[241]) Pausan. I. 44, 9. 18, 9.

[242]) Pausan. I. 44, 9.

[243]) Pausan. I. 32, 2. Lycophr. Cass. 166.

[244]) Pausan. IX. 39, 4. I. 24, 3. II. 19, 8. Pollux I, 1. Eumeli fr. 17 Mcksch. u. v. a.

[245]) Jacobs Anth. Pal. p. 947. Buttmann Lexil. II, 34. Sengebusch Sinop. p. 36. not. 3. Fr. Vater Argonaut. Hft. I. (Kasan. 1845. 8.) p. 145. not. 4. N. N. bei J. Taylor Comment. de Debitore inope secund. jus atticum in partes secando. p. 23 sqq. Creuzer III, 141. not. 2.

[246]) Lassaulx Orakel z. Dodona. p. 6. Böckh C. J. no. 2908.

[247]) Hesiod. fr. 177, 2. Gttlg. *A*, 202, 222. *B*, 157, 348, 375, 491, 598, 787. *Γ*, 426. *E*, 115, 396, 635, 693, 714, 733, 742, 815. *Z*, 420. *H*, 60. *Θ*, 287, 352, 375, 384.

[248]) S. oben beim kretischen Zeus.

[249]) P. G. Secchi Giove *ΓΕΛΧΑΝΟΣ* el' oraculo suo nell' antro ideo. Rom 1840.

sprechende Darstellung des Regenzeus (auf der Ehrensäule des Marc-Aurel zu Rom), s. bei Millin IX, 41. Vgl. Braun, Antike Marmorwerke. I Dec. I, 3, 4.

β) Er sendet Donner und Blitz[250]); daher τερπικέραυνος[251]), κεραύνιος[252]), κεραυνοβόλος[253]), ὑψιβρεμέτης[254]), βαρυβρεμέτας[255]), βρονταῖος[256]), ἐρίγδουπος[257]), ἀστραπαῖος[258]), ἀστεροπητής[259]), ἀστερόπης[260]), καταιβάτης[261]), χρυσαορεύς[262]). — (Ob auch κράγος[263]) (vielleicht vom Lärmen) und Λακεδαίμων[264]) („Schrei—gott? vergl. βοὴν ἀγαθὸς Μενέλαος) sich auf den Donnergott beziehen?) Daher Διὸς κεραυνοί[265]); βροντᾶν δ' οὐκ ἐμόν, ἀλλὰ Διός[266]). Am schönsten zeigt sich Zeus als Herr des Donners und

---

[250]) Vgl. über die hierauf bezüglichen Beiwörter Ed. Maetzner de Jove Homeri. Berol. 1834. 8. p. 29—34.

[251]) Α, 419. Β, 478, 781. Θ, 2.

[252]) Pausan. V, 14, 7.

[253]) C. J. no. 1513.

[254]) Α, 354.

[255]) Soph. Ant. 1116.

[256]) Orph. H. 14, 9.

[257]) Ε, 672. Η, 411.

[258]) O. Müller Dor. I, 242. Strab. IX, p. 619.

[259]) Πυρφόρος ἀστ. Soph. Ph. 1198. vgl. O. C. 1658. Α, 580, 609. Η, 443.

[260]) Achaios b. Sch. Eur. Orest. 373. Vergl. Eurip. Jon. 1078. Διὸς ἀστερωπὸς ἀνεχόρευσεν αἰθήρ.

[261]) Pausan. V, 14, 10. Apollodor. fr. 34 Müll. vgl. P. Burmann Z. k. s. Jupiter Fulgurator in Cyrrhestarum numis. (Vectigal. pop. Rom. L. B. 1734. 4.) Creuzer Symb. I, 468. Lycoph. Cass. 1370. Pollux I, 1. Aristoph. Pax. 42. — Aehnlich Jehovah im Alten Testamente. Vergl. Hezel, Gedanken über den babylonischen Thurmbau. p. 18 sqq.

[262]) Strabo XIV, 660.

[263]) Lycoph. Cass. 542 ibiq. Tzetz.

[264]) Herod. VI, 56.

[265]) Soph. Elect. 824. vgl. Θ, 405. Vgl. H. Chr. Bützow De Jove Elicio. Havn. 1716. 4.

[266]) Incert. bei Plut. de adulat. cp. 10.

Blitzes bei Sophocles (O. C. 1448 sqq.): „Es ertönt, siehe, dahergerollt Wieder das gewaltge — Tosen von Zeus! Emportreibt Entsetzen mein Hauptgelock! — Mein Muth erbebt. Von den Himmelshöhn fährt neuer Strahl — Entflammt herab. — Und welch Geschick bringt er uns? — Ich zittre. Nicht wird er umsonst — daher stürmen, nicht von Unfalle frei. O grofser Aether! O Zeus! O sieh, o sieh! Und abermals erschallt ringsumher. — gewaltigeres Getös. Gnädig, o Gott, walte! Gnädig, erhebst Du heut — etwa dem Mutterland des Zorns Finsternifs! Ein Frommer sei der Mann und werde für den gottverhafsten Gast — gewinnloser Dank mir nicht zugetheilt. Zeus, o ich flehe Dir!" — Diese tiefe Bewegung, welche Donner und Blitz in dem Menschen hervorrufen und die ihn den Donnerer recht in seiner Macht und Gröfse, den Menschen in seiner Ohnmacht fühlen läfst, ist offenbar der Grund für das eine ethische Moment, welches mit der Person des Zeus verknüpft wurde: Allmacht, Ernst, Erhabenheit, Gerechtigkeit u. s. w. Darum wendet sich der Mensch bei diesen Naturerscheinungen zu ernsterem, heiligem Sinne[267]. —

γ) Als Wolkengott ist Zeus auch Herr des **Sturms**. „Der Donnerfrohe Zeus Sendete hoch vom Idagebirg unermefslichen Sturmwind, der zu den Schiffen den Staub hinwirbelte, dafs den Achaiern Sank der Muth, doch der Troer und Hektors Ruhm sich erhöhte"[268]. — „Diese (die Troer) rauschten einher, wie der Sturm unbändiger Winde, der vor dem rollenden Wetter des Donnerers über das Feld braust, Graunvoll dann mit Getös in die Fluth einstürzt und emporbäumt Viel lautklatschende Wogen des weitaufrauschenden Meeres, Krummgewölbt und beschäumt, vorn

---

[267]) *H*, 478 sqq. *Θ*, 75 sqq. 133 sqq. 170 sq.
[268]) *M*, 252 sqq.

Andr' und Andere hinten." [269]) — In dieser seiner Herrschaft über den Sturm zeigt sich Zeus besonders im Herbst. Dann ist er *Ζεὺς μαιμάκτης* [270]), nach dem auch der Monat Maimakterion benannt ist [271]). Am zwanzigsten Maimakterion war das Fest des *Ζεὺς μαιμάκτης*, mit Sühnopfern verbunden, weil der anscheinend zürnende Gott die Gemüther bufsfertig stimmte [272]). Dieser *Ζεὺς μαιμ.* ist nicht verschieden von dem *μειλίχιος* [273]), *καθάρσιος* [274]). Dem *Ζεὺς μειλίχιος* wurde das Fest der *Διάσια* gefeiert, welches auf den dreiundzwanzigsten Anthesterion [275]) fiel und denselben Charakter, den eines Sühnfestes, halte. An ihm wurden blos Feldfrüchte geopfert [276]). — *Γαῖαν ἐπιψύχουσιν ἐτήσιαι ἐκ Διὸς αὖραι* [277]). *Εὐάνεμος* [278]). —

δ) Die Bergspitzen sind ihm heilig [279]), weil um diese die Wolken sich lagern. Daher sitzt er *ἀκροτάτῃ κορυφῇ πολυδειράδος Οὐλύμποιο* [280]), *ἄκρης ἐν πτο-*

---

269) *N*, 795. Vergl. *Π*, 364 sq. — *ι*, 67 sqq. *μ*, 313 sq. *ε*, 175 sq. *ο*, 297. 475.

270) Phot. und Harpocrat. *Μαιμακτηριών*. Vergl. Preller Demeter. 248.

271) Ol. 88, 2 = 17. Novbr. — 15. Decbr. 427;
Ol. 87, 3 = 21. Octbr. — 19. Novbr. 430.

272) Hermann G. A. §. 57.

273) Preller Demet. 246 sqq. Paus. I, 37, 4. II. 9, 6. 20, 1 sq. Antonin. VI. p. 207, 1 West. Hermann Die attischen Diasien und die Verehrung des Z. Meilichios zu Athen. Philol. II, 1. p. 1—11.

274) Preller Demet. a. a. O. Paus. V. 14, 8. Plutarch. de esu carn. II, 1. Pollux VIII, 142.

275) 7. März 426, 9. März 429.

27) Hermann G. A. §. 58, 23.

277) Apollon. Rhod. II, 525.

278) Pausan. III. 13, 8.

279) Max. Tyr. VIII, 1: *ἐπεφήμισαν δὲ καὶ Διὶ ἀγάλματα οἱ πρῶτοι ἄνθρωποι, κορυφὰς ὀρῶν, Ὄλυμπον καὶ Ἴδην καὶ εἴ τι ἄλλο ὄρος πλησιάζει τῷ οὐρανῷ.*

280) *Α*, 499. *Ε*, 754. *Θ*, 3.

λίεσσιν[281]), d. h. auf der Akropolis[282]). Auf der ἄκρα von Agrigent wollten die Agrigentiner dem Zeus einen Tempel bauen[283]). — Daher führt er auch die Beinamen ἐπάκριος[284]), καραιός[285]), κάριος[286]), κορυφαῖος[287]), Ὀλύμπιος[288]), Ἀθῷος[289]), Οἰταῖος[290]), Ἰδαῖος[291]), Δικταῖος[292]), Ἀταβύριος[293]), nach einem Berge auf Rhodos, Κιθαιρώνιος[294]), Ἀπεσάντιος[295]), vom Berge Ἀπέσας bei Nemea, Ἰθωμάτας[296]), Αἰνήσιος — ήιος[297]), vom Berge Ainos auf Kephalenia, Αἰτναῖος[298]) u. v. a.

b) Herr des Lichtes und der Wärme. Ich habe schon früher bemerkt, dafs in den Aethergöttern sich der Himmel in seiner Totalität, also auch die Sonne mitbegriffen, darstellt. Vor Allen ist dies bei Zeus der Fall: die

---

281) Callim. Jov. 82.

282) S. Ernesti u. Spanh. zu Callim. a. a. O.

283) Polyaen. Strat. V, 1.

284) Hesych.

285) In Boiotien. Spanh. de U. et P. N. I, 391. Ueber den Accent s. Meineke frg. Com. p. 29, 116.

286) Vgl. Apollodor. p. 417 a. Unger Theb. 463. Bergk Gr. Monatskunde 56 sq. Herod. I, 171. V, 66. Phot. Lex. p. 132, 8.

287) Pausan. II, 4, 5.

288) Α, 353. 508. 580. 583. 589. 609. Β, 309. Δ, 160. Ζ, 282. Θ, 335. Aesch. Eum. 664. Solon fr. XII, 1. Theognis 341. Arnob. III, 31. — (In Syrakus Diod. XVI, 70. Ebert Σικ. p. 128. 131 sq.) Soph. El. 209. Aeschin. Timarch. 23. 31. 34. (am Mysischen Olymp).

289) Soph. fr. 621 Ahr. Aesch. Ag. 285. Hesych. I. p. 133.

290) Soph. Trach. 1191. vgl. 436 (200).

291) Π, 605. vgl. Aesch. fr. 169 Ahr. Spanh. z. Callim. Jov. 6. p. 32.

292) Strab. X, 733. C. J. no. 2555, 11. Vgl. Διὸς ἄκρον ibid. no. 2554, 135.

293) Pind. Ol. VII, 159 sq. ibq. Sch. Apollod. III. 2, 1. Heyne Obss. p. 218.

294) Pausan. IX. 2, 4.

295) Pausan. VI. 15, 3. Steph. Byz. s. v.

296) Pausan. III, 26, 6 u. öfter.

297) Sch. Apollon. II, 297.

298) Pind. Ol. VI, 162 ibq. Sch.

Sonne ist gleichsam sein Auge[299]). Den Ζεὺς τριόφθαλμος auf der Burg Larissa zu Argos erklärt Pausanias[300]) als Himmels-, Wasser- und Erdzeus; so auch Creuzer[301]). Schwenck[302]) fafst ihn als den Gott der drei Jahreszeiten. Vielleicht Blitz — Zeus? Vgl. Kyklopen, Athene γλαυκῶπις. Dafs er als Lichtgott gedacht sei in dieser symbolischen Darstellung geht theils aus der symbolischen Bedeutung des Auges an sich hervor, theils daraus, dafs Pausanias sagt, der ναὸς des Zeus auf der Burg Larissa habe kein Dach gehabt; dafs dieser dreiäugige Zeus in dem Tempel der Athene stand; dafs er aus Troja mitgebracht sein sollte[303]), wo ihn Priamos ἐν ὑπαίθρῳ τῆς αὐλῆς aufgestellt gehabt habe[304]). (Vgl. Athene γοργῶπις zu Ilion.) Den Lichtgott bezeichnen die Beinamen αἴθίοψ[305]), ἀκταῖος[306]) (p. 198), λευκαῖος[307]), λυκαῖος[308]) (p. 180 sqq.), ἠλεῖος[309]), φαναῖος[310]),

---

[299]) Vogel des Zeus (Ζηνὸς ὄρνιν) nennt sie Aeschyl. Suppl. 212. ὁ αἰὲν ὁρῶν κύκλος Διὸς nennt Soph. O. C. 704 das Auge des Zeus. Ξ, 837 Ἠχῇ δ᾽ ἀμφοτέρων ἵκετ᾽ αἰθέρα καὶ Διὸς αὐγάς.

[300]) Il. 24, 3 sq.

[301]) III, 195. I, 43 sq.

[302]) Andeutungen p. 44.

[303]) Durch Sthenelos d. Aitoler. Hieraus erklärt sich vielleicht die Sage von dem Dreiäugigen, den die Dorer beim Einzuge in den Peloponnes zum Führer nehmen sollten, Oxylos, O. Müller Dor. I, 62.

[304]) Vgl. Sch. Euripid. Troad. 16.

[305]) Tzetz. Lycophr. 536.

[306]) Preller Demeter. p. 248. not. 15. — O. Müller Orchom. p. 243 sq. 342 sq.

[307]) Paus. V, 5, 5. Vielleicht Λυκαῖος.

[308]) Paus. IV. 22, 7. VIII. 2—30, 2. 8. 38, 1—7. 53, 11. Callim. Jov. 4. Schwartz Apoll. 40. not. 1. Jacobi p. 891 sq. Schwenck p. 39 sq.

[309]) Zu Elis Steph. Byz.

[310]) Euripid. Rhes. 355. Welcker Gr. Tr. III, 1118 sq. vergl. Apollon.

ἐλιεύς?[311]), *εὐελίδης*?[312]), *εὐρύοπα*[313]), *παντόπτης*[314]), *ἐπό-ψιος*[315]). Darum kommen auch Tage und Nächte von ihm[316]), so wie die Jahre[317]) und ihre Zeiten. Diesem Verhältnifs als Heraufbringer der Jahreszeiten verdankt er den Beinamen *μοιραγέτης*[318]). — *Κυναιθεύς*[319]), die Hitze in den Hundstagen erregender; *κόνιος*[320]), weil er durch Hitze Staub hervorbringt; *ἀπόμυιος*[321]), „Fliegen abwehrend" durch den Regen. —

c) Herr des Gedeihens, theils als Wärme verleihender Gott des Aethers, theils als Sender des Regens. „Reichliche Gabe des Zeus aus den jährlichen grünenden Fluren bändigt die Hunger erregenden Uebel"[322]). — „Wann Zeus aus der herben Traube den Wein bereitet, dann ist schon Kälte in den Häusern"[323]). — „Zeus segne das Land mit reifender Frucht in jeder Jahreszeit."[324]). Er ist daher

---

311) *Ζεὺς ἐν Θήβαις* Hesych. p. 1176.

312) Hesych. p. 1497 Alb.: *ὁ Ζεὺς ἐν Κύπρῳ*.

313) *Α*, 498. *Ε*, 265. *Θ*, 206. 442.

314) Soph. O. C. 1086.

315) Antonin. VI. p. 207, 1 West. Callim. Jov. 82 ibq. Spanh. (p. 64). Hesych. s. v. Apollon. Rh. II, 1126 (vgl. Aesch. Sppl. 388).

316) *ὅσσαι γὰρ νύκτες τε καὶ ἡμέραι ἐκ Διός εἰσιν*, *ξ*, 93.

317) *Β*, 134.

318) Pausan. V. 15, 5. VIII. 37, 1. X. 24, 4. — Der Beweis sollte nach dem ursprünglichen Wortlaute unten bei den Moiren gegeben werden, zu deren Darstellung der Verfasser aber nicht mehr gekommen ist.

319) Tzetz. Lycophr. 399. Schwenck p. 42.

320) Paus. I. 40, 6.

321) Pausan. V. 14, 1. Aelian. H. A. V, 17. Ist gleich בַּעַל־זְבוּב II Reg. I, 2. Luc. XI, 15. „Fliegengott" zu Akron. Daraus durch Entstellung mit Absicht *βεελζεβούλ* (Kothgott). Matth. XII, 24. Lucas l. l. Vgl. Gloss. Philol. sacr. p. 987. Buxtorff Lex. Talm. p. 1088. Joh. Lightfoot Hor. Hebr. ad Matth. p. 168. Leusden Phil. Ebr. p. 340. Alberti Porta Linguae sanctae. Budissae. 1704. 4. p. 135.

322) Aesch. Ag. 1014 sq.

323) ibid. 970

324) Aesch. Suppl. 689 sqq.

διώτωρ ἐάων[325]), und die Früchte reifen, wenn seine Zeiten über sie kommen[326]). *Ἐπιδώτης*[327]), *φυτάλμιος*[328]), *τέλειος*[329]) = Vollender?; *ταλλαῖος*[330]) (auf Kreta). Seinen nahen Bezug auf Ackerbau zeigt das Beiwort *ἐργαῖος*[331]), ebenso *ἐρεχθεύς*[332]) und *γεωργός*[333]), dessen Opfer an demselben Tage dargebracht wurde, an welchem man dem *Ζεὺς μαιμάκτης* opferte. *Πέλωρος* ist schwer zu deuten; die Beziehung auf Ackerbau geht daraus hervor, daſs die in Thessalien gefeierten *Πελώρια* mit dem Erndtefest der Saturnalien verglichen werden[334]). — Hierher gehören auch die *Διπόλια*[335]) oder *Βουφόνια*, welche man am vierzehnten Skirophorion[336]) zu Athen beging zu Ehren des Zeus *πολιεύς* (des Burgschützers). Der Name *Βουφόνια* kommt von einem Gebrauch bei der Feier. Es ward Gerste auf den Altar des *Ζεὺς πολιεὺς* gelegt; der Stier fraſs und wurde getödtet durch einen Priester aus dem Geschlechte der Thauloniden[337]), *βουτύπος*, *βουφόνος*, der dann mit zurückgelassenem Beile floh. Dies Beil wurde in das Pry-

---

[325]) Callim Jov. 91.

[326]) ω, 344. Vgl. Arat. Diosemea 10 sq.

[327]) Pausan. VIII, 9, 2.

[328]) Hesych. Vgl. Völcker Japet. p. 163 sq.

[329]) Aesch. Eum. 28. Ag. 973. Suppl. 535. Philoch. fr. 179 Müll. Pausan. VIII. 48, 6. Vgl. Spanh. zu Callim. in Pallad. 135. p. 728 sq. [Ueber den Begriff von *τέλειος* überhaupt Spanh. zu Callim. Jov. 57. p. 52. Gegen ihn Ruhnk. Tim. p. 224 sq. (vgl. Soph. O. C. 1079)]. Pind. Pyth. I, 67. Plat. Euth. p. 5. Diodor. Sic. V, 73.

[330]) Hesych. s. v. Vgl. Welcker bei Schwenck p. 265, 275, 340.

[331]) = *ἀέριος Ζεύς* Hesych. p. 1417 Alb. Statt *ἀέριος* hat man vorgeschlagen *ἀρότριος*, *ἄγριος*, *ἄρειος*. s. Interpp. zu Hesych. l. l.

[332]) Tzetz. Lyc. 156. 431.

[333]) C. J. 523, 12.

[334]) Athen. XIV. p. 640. Vergl. Hermann G. A. §. 64, 21.

[335]) Vgl. Hermann G. A. §. 61, 15.

[336]) = 24. Juni 426.

[337]) Bossler de gentibus et familiis Atticae sacerdotal. Darmstadt 1833. 4. p. 14 sqq.

taneum gebracht, verurtheilt und in's Meer geworfen. — Dafs auch Ζεὺς βασιλεὺς[338]) ein Gott des Ackerlandes und der Fruchtbarkeit sei, habe ich schon früher, als ich vom Kronos zu Lebadeia redete, angedeutet. Diesem Ζεὺς βασιλεύς, der nicht verschieden ist vom Τροφώνιος[339]), wurde zu Lebadeia das Fest Βασίλεια oder Τροφώνια gefeiert. Man hat mehrfach diesen Trophonius mit Hades identificieren wollen, unter Andern Panofka[340]); aber es ist mir sehr zweifelhaft, ob dies zulässig. — Dafs auch der in Boiotien verehrte Ζεὺς ὁμολώιος[341]) auf Ackerbau zu beziehen sei, liefse sich vielleicht aus dem Umstande schliefsen, dafs an dem Feste der ὁμολώια Zeus verehrt wurde zugleich mit Gottheiten, die sich auf Ackerbau beziehen, mit Demeter, Athene und Enyo. — Sicher dagegen gehören hierher die Beiwörter ἐπικάρπιος[342]), μυλεύς[343]) (Vorsteher der Mühlen), συκάσιος[344]), μόριος[345]) (der die Oelbäume

---

338) Thebais fr. 3. p. 587 Paris. Solon. fr. 29. Theognis 285. 376. Aesch. Prom. 532. Ag. 355. Pausan. IV. 22, 7. IX. 39, 4 sq. Creuzer Symb. IV, 422. O. Müller Orch. 146 sqq. Dio Chrysost. I. p. 14: βασίλειος ἄκρα, ἱερὰ Διὸς βασιλέως. ibd. p. 8: μόνος θεῶν πατὴρ καὶ βασιλεὺς ἐπονομάζεται (?). Soph. Tr. 127. — [Zu Haliartos (Plut. narr. amat. 1), wo es aber der Hades ist.] Plat. Alcib. II, 9. p. 143 A. Dion. Halic. A. R. II, Tom. I, p. 80, 33 Sylb.

339) Strabo IX, 414 b. Diodor. XV, 53. p. 45 Wess. Livius XLV. 27, 8. Nach Pithoei von Hildebrand gebilligter Conjektur auch Arnob. I, 26. (IV, 14). O. Müller Orch. p. 146 sqq. Panofka Archäol. Zeit. 1843. p. 4.

340) Z. Basil. u. Heracles Kallinikes. Berlin 1847. 4. p. 10. Derselbe Trophoniuskultus in Rhegium. Schr. d. Akd. aus d. J. 1848.

341) Ister fr. 10 Müll. Unger Theb. 463 sq. 323 sqq. Hermann G. A. §. 63, 21. O. Müller Orch. p. 228 sq.

342) Hesych. s. v.

343) Tzetz. Lyc. 435.

344) Hesych. συκάζειν.

345) Heyne Apollod. fr. p. 401 (Sch. Soph. O. C. 701.) fr. 34 Müll. Wunder zu Soph. O. C. 703. Vergl. Sch. Aristoph. Nub. 1005. Heuser de numine divino apud Soph. p. 5. Menage zu Diog. Laert. III, 26. p. 489 sq. Hübn.

gedeihen läfst), ἄνθειος[346]), und die den Fürsorger der Heerden bekunden: νόμιος[347]), μηλίας[348]), μηλώσιος[349]).

2. Der ethische[350]).

Betrachten wir nun, was für ein ethischer Zeus aus dem eben skizzierten natürlichen werden mufste. Wir wollen dabei von den einzelnen Momenten der Naturbestimmtheit des Zeus ausgehen, wie ich sie im Vorhergehenden aufgeführt habe[351]).

Mit Bezug auf das Himmelsgewölbe ist Zeus

a) erhaben und ewig. ὕπατος[352]), ὑπέρτατος[353]), ὕψιστος[354]), ἀθάνατος[355]). Dies geht freilich weniger auf

---

[346]) Welcker zu Schwenck p. 275.

[347]) Archytas beim Stobäus Serm. XLI. p. 269 sq.

[348]) O. Müller Orch. p. 155. Ed. II.

[349]) Auf Naxos. C. J. 2418. auf Korkyra C. J. 1870. Böckh Staatshaushalt. 2. p. 398. O. Müller Orch. p. 155.

[350]) Ueber die Möglichkeit, Natürliches zu Ethischem zu machen s. oben p. 59. not. 44.

[351]) Wie sehr die Griechen allezeit den Naturgrund ihres Zeus fühlten, kann man überall sehen. Vgl. z. B. Phil. Bybl. bei Euseb. P. E. I. X. τοῦτον θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσάμην καλοῦντες, ὅ ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἕλλησι.

[352]) Pausan. I. 26, 5. III. 17, 6. VIII. 2, 3 (14, 7). IX. 19, 3. Pind. Ol. XIII, 23. *E*, 756 (*Θ*, 22 ὕπατον μήστωρ'.) *Θ*, 31 (ὕπ. κρειόντων).

[353]) Aesch. Suppl. 681.

[354]) Aesch. Eum. 28. Soph. Phil. 1289. Pausan. II. 2, 8. V. 15, 5. IX. 8, 5. Hom. u. Hesiod. C. p. 320, 2 Gttl. Vgl Unger Theb. 323. 335. 343. Böckh C. J. I. p. 475. „Prof. Ulrichs (Z. f. A. 1844. Hft. 1. p. 20) scheint das Bema selbst für den Altar des Zeus Hypsistos zu halten. Dies könnte doch nur in sehr später römischer Zeit geschehen sein, wo das Bema nicht mehr als Rednerbühne gebraucht wurde." Göttling Rh. Mus. 1845. p. 337. not. 69. — Spanh. zu Callim. Jov. 91: p. 71. Pind. Nem. I, 91. Spon. Misc. p. 315.

[355]) *B*, 741. Soph. Ant. 585 sqq. Bckh.: Wer mag Deine Gewalt, o Zeus, kühn aufhalten in frevlem Hochmuth, die nimmer der Schlaf fahet, der allentkräfter, nimmer der Götter rasche Monden! In nie alternder Zeit bewohnst Du des Olymps lichte, strahlende Gipfel, Herrscher!

den anfangs- als auf den endlosen Zeus; er ist nur *αἰῶνος κρέων ἀπαύστου*[356]). Wie denn überhaupt die Götter nur *αἰὲν ἐόντες, ἀεὶ γενέται* sind, insofern sie nicht von Ewigkeit her, sondern nur *ἄμβροτοι* sind. Aber selbst diese Unsterblichkeit des Zeus ist nicht eine vollkommen absolute, so wenig als seine Macht, da auch Zeus die Möglichkeit gegeben war, durch einen Mächtigeren gestürzt und in den Tartaros gestofsen zu werden. Mufste er doch die Metis verschlingen, damit diese nicht einen dem Vater überlegenen Sohn gebäre[357]). Die Unsterblichkeit ist somit nur relativ zu fassen: Zeus ist weniger sterblich als die Menschen.

An die Bläue und Allgegenwart des Himmels schliefst sich die Vorstellung von dem treuen und allgegenwärtigen. Daher *Ζεὺς πίστιος*[358]); er hält auf die im Schwur gelobte Treue: *ὅρκιος*[359]), *ὅρκων ταμίας*[360]). Er selbst ist wahrhaftig, und was er zusagt, das hält er[361]).

Wie von allen Eindrücken des Himmels keiner mächtiger ist als der durch das Gewitter hervorgerufene, so hat sich auch der vornehmste ethische Charakter des Zeus aus dem Herrscher im Donnergewölk gebildet. Macht, die sich fast bis zur Allmacht steigert, Ernst, Erhabenheit: die fühlt der Mensch in dem Walten des Gewitters und legt sie daher nothwendig auch dem Herrn des Gewitters als

---

356) Aesch. Suppl. 574.

357) Vgl. Aesch. Prometheus v. Schömann.

358) Dion. Hal. 2, 49. Vergl. Eur. Med. 170.

359) Pausan. V. 24, 9. Soph. Phil. 1324 (O. C. 1767). vgl. *A*, 155 sq. *H*, 76, 411. Mätzner p. 50 sqq.

360) Eurip. Med. 169.

361) Aesch. Suppl. 90 sqq. Eurip. Alc. 978 sq.

Attribute bei. Zeus ist *μέγας*[362]), *μέγιστος*[363]), *ἄναξ*[364]), *ἔῤῥος*[365]) (Herr), *καθυπέρτερος*[366]), *κύδιστος*[367]), *σθένιος*[368]), *ὑπερμενής*[369]), *ὑψίζυγος*[370]), *ὑψιμέδων*[371]), *πανδαμάτωρ*[371a]), *παναίτιος*[372]), *πανεργέτης*[373]), *πάνταρχος θεῶν*[374]). „Herr der Herren, der Seligen Seligster, aller Gewaltigen Gewaltigster, glücklicher Zeus, erhör' und lafs geschehn." [375]) — „Herr in eigner Machtvollkommenheit (*αὐτόχειρ ἄναξ*)[376]) herrscht er, keinem unterworfen, über die minder mächtigen und fürchtet keinen über ihm stehenden. Da steht mit dem Worte das Werk, zu vollführen sofort, was er ersann." Vergl. Homer. Auf diese Macht beziehen sich auch die Beinamen *ἀγαμέμνων*[377]), *ἀρίσταρχος*[378]), *ἕκτωρ*[379]).

An die Macht des Zeus, wie sie im Gewitter sich offenbart, lehnt sich auch die Eigenschaft des zürnenden, strafenden. Wie er das Unrecht überhaupt rächt, (*ἀλά-*

---

[362]) Hom. u. Hesiod. Cert. a. a. O. *B*, 134. *E*, 907. *Z*, 304, 312. *H*, 24. Soph. Elect. 209, 175. Cratin. fr. 4. p. 8 Mein.

[363]) Theognis 285. — Auf Lesbos Inscript. Plehn 118. — Aesch. Ch. 203. — C. I. 1513. *B*, 412. *Γ*, 276. 298. 320. *H*, 202.

[364]) Demosth. gegen Lacrit. p. 597. Basil. Soph. O. C. 1485. Tr. 274. 1089. *Γ*, 351. *H*, 194. 200.

[365]) Hesych. Tom. I, 1445 Alb. *ἔῤῥος· ὁ Ζεύς*.

[366]) Theokrit. Id. XXIV, 97.

[367]) *B*, 412. *Γ*, 276. 298. 320. *H*, 202.

[368]) Paus. II, 32, 7. 34, 6.

[369]) *B*, 350. 403. *H*, 315, 481. *Θ*, 470.

[370]) *Δ*, 166. *H*, 69.

[371]) Epigr. bei Diog. Laert. prooem. 4.

[371a]) Elmsl. z. Eur. Her. 900.

[372]) Aesch. Agam. 1486.

[373]) ibid.

[374]) Soph. O. C. 1095.

[375]) Aesch. Suppl. 524 sqq.

[376]) ibd. 592.

[377]) Eustath. Il. II, 25. p. 168.

[378]) Bacchylid. fr. 48 Bgk. Simonid. fr. 231 Bgk.

[379]) Sappho fr. 149 Bgk. — Ueber den appellativen Gebrauch dieser Nomina propria vgl. Lauer Gesch. d. hom. Poesie. p. 138 sqq.

στωρ[380]) (die Rache nicht vergessende), ἀλιτήριος[381]), τιμωρός[382]) (auf Kypros),) so insbesondere das Unrecht gegen die Eltern[383]), und vor allem den Mord. Daher Ζεὺς παλαμναῖος[384]) (so hiefs eigentlich der Blutschuldige selbst), der die Blutrache vollbringende. Der Schuldige sucht als ἱκέτης Schutz und Sühne bei einem ihm Befreundeten (ξένος). Zur Entsühnung wurde in der Regel ein Ferkel geschlachtet (χοιροκτόνοι καθαρμοί), mit dessen Blute die Hände des Mörders bestrichen wurden, indem er dabei zum Ζεὺς μειλίχιος (s. unten) flehte[385]). Μειλίχια (als Versöhnungsmittel) und Καθάρσια (als Sühnungsmittel) hiefsen diese Opfer, welche dargebracht wurden um die erzürnten Manen und die rächende Gottheit zu versöhnen. Aus der früher erörterten Beziehung des Widders zu Zeus wird der Grund klar sein, weshalb man sich auch eines Widderfelles (Διὸς κῴδιον, oder δῖον κῴδιον)[386]) zur Entsühnung bediente, auf dem der zu Sühnende mit dem linken Fufse stehen mufste. (Vgl. unten den Aufsatz: Athene mit dem Widder.) — Ζητήρ, den Hesychius als Zeus auf Cypern anführt, scheint ebenfalls ein rächender Gott zu sein.

Unwandelbar wie der Himmel wird Zeus zum Gott der höchsten Gerechtigkeit. Er hat die Handhabung des Rechts in himmlischen und irdischen Dingen; den Ge-

---

380) Epimer. Hom. bei Cramer Anecd. I. p. 62. Pherecyd. fr. 114a. Müller. Hesych.

381) Ruhnken. Tim. p. 34. — Ueber das Wort s. Döderlein zu Soph. O. C. 364. p. 319 sqq.

382) Clem. Alexdr. Prot. p. 24 Sylb.

383) Soph. Elect. 205 sqq.

384) Aristot. de mundo VII, 6. Apollon. Rhod. Argon. IV, 709. Vgl. Creuzer III, 121. not. 2.

385) Vgl. über die Entsühnung Hermann G. A. §. 23. Bened. Averranus diss. 22 ad Euripidem (Opp. Tom. I, 459).

386) Vgl. Preller, Polem. p. 139 sqq.

setzen giebt er τύχην ἀγαθὴν καὶ κῦδος[387]. Δικασπόλος Οὐρανίδῃσι[388]. Antigone[389] sagt zu Kreon: „Nicht Zeus ja war es, der mir dies verkünden liefs." Δικηφόρος[390]. Δίκη ξύνεδρος Διός[391]. Die auf Erden Recht sprechen, thun es auf Verordnung des Zeus[392]. Im Aias[393] fleht Teukros, es möge der Vater Zeus, der den Olymp beherrscht, böse die Bösen verderben. Ἑτερορρεπής[394] (der mit gleicher Wage wägt). Κλάριος[395] wird vom Scholiasten zu Aesch. Suppl.[396] von einem Zeus erklärt, der Allen ihren gerechten Theil zutheilt, was Spanheim[397] billigt; mir scheint es sich aber auf den Licht- und Wärmegott zu beziehen, da es wohl eher mit clarus als mit κλῆρος zusammenhängt. Μοιραγέτης[398], ethisch gefafst als Lenker des Schicksals (Führer der Moiren). Νέμειος[399], νεμεήτης[400], νεμέτωρ[401].

Das Wohlthuende des Lichts und der Wärme hat in Verbindung mit dem Väterlichen des Himmels den Himmelsgott als einen milden und barmherzigen erscheinen

[387] Solon. fr. 29. Vgl. Minos.
[388] Callim. Jov. 3.
[389] 450.
[390] Aeschyl. Ag. 525.
[391] Soph. O. C. 1381 sq.
[392] Δ, 238.
[393] 1389 sqq.
[394] Aeschyl. Suppl. 403.
[395] Paus. VIII, 53, 9; zu Tegea, wo ihm jährlich ein Fest gefeiert wurde. Vgl. Hermann Antiquit. II. p. 258, 12.
[396] 355.
[397] Callim. Jov. 80. p. 63.
[398] Paus. V, 15, 5. VIII, 37, 1. X, 24, 4.
[399] Zu Nemea. Paus. II, 15, 2 sq. 20, 3. IV, 27, 6. Dieser peloponnesische ist auch gemeint Pind. fr. 46, 7. (vgl. 12) Bgk. In Locris, wo Oinoe Διὸς Ν. ἱερὸν hiefs. Hom. und Hesiod Cert. p. 322, 27. p. 323, 1 Göttl.
[400] Steph. Byz. p. 209, 8 West.
[401] Aeschyl. S. c. Th. 485.

lassen[402]). *Ἤπιος* auf Kreta[403]), *χάρμων*[404]), *εἰλήτιος*[405]) auf Kypros, „der versöhnte", wie *μειλίχιος*, dem man opferte, wenn nach dem rauhen, unfreundlichen Winter der milde, freundliche Lenz erschien. *Μελισσαῖος*[406]), *πανσίλυπος*[407]), *ἱκετήσιος*[408]) (= der Schutzflehenden), *ἱκέσιος*[409]), *ἵκτιος*[410]), *ἀραῖος*[411]), *προστρόπαιος*[412]) (der das Unglück abwendet), *ἀφίκτωρ*[413]), *ἐλινύμενος*[414]). Auch gehört hierher die Stelle aus Sophocles[415]): *Ζηνὶ σύνθακος θρόνων Αἰδὼς ἐπ' ἔργοις πᾶσιν.* —

An das Aufsteigen und Aneinanderstoſsen der Wolken knüpft sich die Vorstellung von Zeus, dem Krieger und Fürsten. *Ἄρειος*[416]), *ἀλαλκομενεύς*[417]), *ἡγήτωρ*[418]), *στράτιος*[419]), *τρόπαιος*[420]), *τροπαιοῦχος*[421]), *σκυληφόρος*[422])

---

402) Vgl. Feuerbach Werke I, S. 380, 381.

403) Etym. M. p. 434. Creuzer III, 99.

404) Paus. VIII. 12, 1.

405) Hesych. Vgl. Giese Aeol. Dial. p. 252. not.

406) Hesych. s. v.

407) Soph. fr. 199 Ahr.

408) J. Fr. Leisner de Jove *ἱκετησίῳ*. Lips. 1738. 4.

409) Pherekyd. fr. 114a. Müll. Soph. Phil. 484. Apollon. Rhod. Argon. II, 215. III, 358. IV, 700. Tryphiodor. 98.

410) Aesch. Suppl. 385.

411) Sophocl. Phil. 1182.

412) Hesych. *Διοπομπεῖσθαι*. Vgl. Creuzer III, 121.

413) Aesch. Suppl. 1.

414) *Ἐν Κυρήνῃ* Hesych. p. 1177. Vgl. Giese a. a. O.

415) O. C. 1267, 68.

416) Paus. V, 14, 6. Welcker Tril. not. 258.

417) Steph. Byz.

418) Hermann §. 53, 28. O. Müller Dor. II, 95, not. 5. 236, not. 9. vgl. 337, 2.

419) Plutarch. Pyrrh. 5. Soldan Rh. Mus. 1835. p. 112. not. 93.

420) Paus. III, 12, 9. Soph. Ant. 143. Tr. 303. C. J. no. 173. Vgl. Peters Theol. Soph. p. 42. not. **). Eurip. Heraclid. 870. 940.

421) Dion. Halic. II. (Tom. I. p. 102, 31 Sylb.)

422) ibid.

(Beutebringer), *νικηφόρος*[423]), *ὁπλόσμιος*[424]). Mehr auf das Ringen gehen *ἀγώνιος*[425]), *παλαιστής*[426]). Auch als Tänzer wird Zeus genannt[427]).

Aus dem Natur-Zeus, welcher Licht und Wärme sendet, entwickelt sich nach ethischer Seite hin eine andere Vorstellung. Licht und Helle stehen in unmittelbarer Beziehung zum Wissen[428]); daher Himmel, Sonne, Wolke, Wasser prophetisch oder vielwissend. So wird der helle, lichte Zeus zum weisen. Er ist *πατὴρ ὁ παντόπτας*[429]), *ὁ πανθ' ὁρῶν*[430]), *ὑψόθεν σκοπός*[431]), *τὰ βροτῶν εἰδώς*[432]); aber auch *τῶν μελλόντων ταμίας ὅτι χρὴ τετελέσθαι*[433]). Darum kommen alle Wahrzeichen[434]) und Orakel von ihm; die Propheten sind seine Herolde und selbst Apollon spricht nur nach seiner Eingebung[435]). Die hierauf bezüglichen Beiwörter sind: *πανομφαῖος*[436]), *προ-*

---

423) Cic. legg. II, 11, 28. Drakenb. ad Sil. XII, 672.

424) Gleich „Waffenträger" (in Karien.) Strab. XIV. p. 659.

425) Soph. Tr. 26.

426) Lycoph. Cass. 41.

427) Athen. I. p. 22 C. Eustath. p. 1602, 26.

428) Die gleiche Wurzel *ιδ* bedeutet im Griech. Wissen und Sehen. Vgl. umsichtig; klarer, heller Verstand, Einsicht, einleuchtend, erleuchtet; mir scheint.

429) Aeschyl. Suppl. 139. vgl. Eumen. 1046. Soph. O. C. 1086.

430) Soph. Ant. 184. Apollon. Rhod. *B*, 1179. Well.: *Ζεὺς αὐτὸς τὰ ἕκαστ' ἐπιδέρκεται.*

431) Aesch. Suppl. 381. Vergl. *ἔστι μέγας οὐρανῷ Ζεύς, ὃς ἐφορᾷ πάντα καὶ κρατύνει.* Soph. El. 174 sq.

432) Soph. O. R. 498.

433) Soph. fr. 515 Dind. 524. Ahr.

434) Diese auch deshalb, weil sie vornemlich am Himmel vor sich gehen.

435) Aesch Eumen. 19. 616 sqq. Soph. El. 659. O. C. 623. 793. O. R. 498. Andere Stellen siehe bei Schwalbe über die Bed. d. Päan. p. 2. not. 1.

436) *ὀμφή* v. *εἰπεῖν* wie *στρομβο-* v. d. Wurzel *στρεφ.* Pott. I. 180. — Θ. 250. Simonid. fr. 146, 2. Vgl. Maetzner de Jove Homeri. p. 34—43. Phavorin. *τροπαῖα.* Eustath. p. 169, 26. 711, 52. 1885, 8.

μαντεύς[437]), *σημαλέος*[438]), *ἐναίσιμος*[439]); auch *σπλαγχνοτόμος*[440]) (Eingeweidezerschneider), kann vielleicht auf Prophetie bezogen werden. Auch im Rathwissen wie in kluger Erfindung offenbart sich die Weisheit des Zeus; er ist *ἄφθιτα μήδεα εἰδώς*[441]), *μητίετα*[442]), *μηχανεύς*[443]).

Aus dem Herrn des Gedeihens entwickelt sich Zeus als Schützer und Erhalter. Daher *σωτήρ*[444]) (dem zu Athen am letzten Tage des Jahres geopfert wurde), *σωτήριος*[445]), *σαώτης*[446]), *ἐπιστατήριος*[447]), *φύλαξ*[448]), *ἐλευ-*

---

437) Lycophr. Cass. 536. Nach Tzetz. Zeus bei den Thuriern, nach Potter Apollon.

438) = Wetterzeichengeber. Pausan. I. 32, 2.

439) Hesych.

440) Auf Kypros. Athen. IV, 174 (vgl. Eustath. Od. p. 1413, 24). Engel, Kypros II, 660, will dies Beiwort lieber vom chthonischen Zeus verstehen.

441) *Ω*, 88. Hesiod. fr. 135, 2 Mcksch. und sonst sehr häufig.

442) *A*, 175. 508. *B*, 197. 324. *Z*, 198. *H*, 478. *Θ*, 170. Hes. Th. 56, 520, 904, 914. Sc. 33, 383. O. D. 104.

443) Paus. II, 22, 2. Bergk Gr. Monatsk. 17—19.

444) Philoch. fr. 179 Müll. Pind. Ol. V, 17. Aesch. Suppl. 27. Apollod. II, 5, 1. Pausan. VIII. 9, 2. II. 20, 6. 31, 10. III. 23, 10. IV. 31, 6. 34, 6. V. 5, 1. VII. 23, 9. Antonin. VI. p 207, 1. West. 350, 5. Lysias Euandr. §. 6. p. 790 R. Lycurg. gegen Leocr. §. 136 sq. §. 17. Demosth. Prooem. p. 1460 R. (no. 52 Bekk.). — Fest *σωτήρια*, *Διασωτήρια*. — In Athen als *Σωτὴρ καὶ Ἐλευθέριος* zusammen verehrt. vgl. Hemsterh. zu Sch. Arist. Plut. 1175. Vergl. C. I. no. 157, 25 ibq. Böckh Tom. I. p. 252. Was man aus dieser Inschrift schon folgern konnte, dafs die *θυσία τῷ Διὶ τῷ σωτῆρι* gegen Ende des Jahres müsse gefeiert sein, bestimmt, obgleich es von Böckh u. Hermann Antq. II. §. 61, 15 übersehen worden, ganz genau Lys. Euandr. l. l.: *ἡ γὰρ αὔριον ἡμέρα μόνη λοιπὴ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐστιν, ἐν δὲ ταύτῃ τῷ Διὶ τῷ σωτῆρι θυσία γίγνεται.* Diese Stelle hatten schon berücksichtigt Hemsterh. l. l. Meier zu Leake Topogr. p. 445. Müller Eumenid. p. 188. (welcher p. 186—189 über Zeus Soter handelt). — In Kyzikos: Marquardt p. 133.

445) Soph. fr. 199.

446) Paus. IX. 26, 7.

447) In Kreta. Hesych. s. v.

448) Aesch. Suppl. 388 vgl. 277. Vgl. Spanh. zu Callim. Jov. 81. p. 63 u. das Römische Jupiter Custos.

θέριος[449]), *ἀλεξίκακος*[450]), (— *ξήτωρ*[451]), — *ξητήριος*)[452]), *φύξιος*[453]). Besonders aber schützt und erhält Zeus die Gemeinschaften. So die Familie: *γαμήλιος*[454]), *γενέθλιος*[455]), *γενεταῖος*[456]), *ζύγιος*[457]), *τέλειος*[458]). Die Verwandtschaft: *ὁμόγνιος*[459]), *ὁμόφυλος*[460]), *πατρῷος*[461]), *συγγένειος*[462]), *ξύναιμος*[463]), *φράτριος*[464]), *ἀπατούριος*[465]). (Ob *ἀορἀτριος*[466]) nur dialektische Verschiedenheit von *φράτριος*?). Die Freundschaft: *ἑταιρεῖος*[467]) (dem zu Ma-

---

[449]) Paus. I. 3, 2. IX. 2, 5 sqq. X. 21, 6. Plutarch. Aristid. cp. 21, 1. Aeschin. dial. II, 1. Pind Ol. XII, 1. Strab. p. 412. Zu Athen: Hemsterh. z. Sch. Arist. Plut. 1175.

[450]) Eustath. z. Od. *κ.* fin.

[451]) Soph. O. C. 143 (vgl. Aias 187).

[452]) Aesch. ScTh. 8.

[453]) Apollod. I. 7, 2. 9, 1. Heyne Obss. p. 56. Pausan. II, 21, 2. III, 17, 9. Tzetz. Lycophr. 288: *ὁ δυνάμενος ποιῆσαι φυγεῖν τὸν κίνδυνον.* Sch. Apollon. Rh. IV, 699.

[454]) Tzetz. Lyc. 288. — Himmel und Erde sind die beiden Gottheiten, die vorzugsweise der Ehe vorstehen. Creuzer III, 118 sqq.

[455]) Arist. de mund. VII, 5. Plutarch. Amat. cp. 20. 11. Creuzer III, 116 sqq.

[456]) Apollon. Rh. II, 1009.

[457]) Der Ehestiftende. Hesych. s. v. vgl. Aesch. Eumen. 213 sq.

[458]) „Vollender." Aesch. Eumen. 28. Ag. 973. Suppl. 535. Philoch. fr. 179 Müll. Pausan. VIII, 48, 6. Vgl. Spanh. z. Callim. in Pallad. 135. p. 728 sq. [Ueber den Begriff von *τέλειος* überhaupt Spanh. z. Callim. Jov. 57. p. 52. Gegen ihn Ruhnk. Tim. p. 224 sq. (vgl. Soph. O. C. 1079)]. Pind. Pyth. I, 67. Plat. Euth. p. 5. Diodor. Sic. V, 73.

[459]) Ruhnk. z. Tim. p. 192 sq.

[460]) Plato Legg. VIII. p. 8, 142.

[461]) Apollod. II, 8, 4. Soph. Tr. 288. 753. Cornut. cp. IX. p. 29. Osann. vgl. p. 255.

[462]) Euripid. bei Pollux III, 5. = *ὁ τὰ τῆς συγγενείας δίκαια ἐφορῶν.*

[463]) Soph. Ant. 659.

[464]) Heind. z. Plat. Euthyd. p. 302 D. Hermann G. A. §. 56, 28. C. I. 2555, 11. (zu Hierapytna).

[465]) Conon. p. 143, 3 West.

[466]) Höck Kreta III, 140.

[467]) Herod. I, 44. Athen. XIII, 573. Parthen. XVIII, p. 171, 24 West. Höck Kreta III, 126.

gnesia ein Fest Ἑταιρίδεια gefeiert wurde)[468]), φίλιος[469]), ἐκάλειος[470]), ξένιος[471]), ἐπιρνύτιος[472]) (?). Das Haus: ἕρκειος[473]), ἐφέστιος[474]), ὁμέστιος[475]), οἰκοφύλαξ[476]). Die Städte: πολιεύς[477]), πολιοῦχος[478]). Die Grenzen: ὅριος[479]), ὁμόριος[480]), τερμεύς[481]), κάσιος[482]), καππώτας[483]) (?);

---

[468]) Hegesandros bei Athen l. l.

[469]) Plat. Phaedr. p. 234. Pausan. VIII. 31, 4 (hier dem Dionysos ähnlich gebildet). Vgl. Creuzer III, 78. Preller Archäol. Zeit. 1845. no. 31.

[470]) Plut. Thes. cp. XIV, 3. Philoch. fr. 37 Müll.

[471]) ι, 271. vgl. Γ, 351 sqq. Alexdr. Aetol. b. Parthen. XIV. p. 167, 21. West. Parthen. XVIII, p. 171, 24. West. Paus. XIII. 11, 11. Schol. Soph. Aj. 487. — Rächt ξένων καὶ ἱκετῶν ἀδικίας. Plutarch. Amat. cp. XX, 11. Zu Amathus auf Kypros mit Menschenopfer. Ovid. Met. X, 221. ibq. Lutat. Vgl. J. G. Biedermann de Jove hospitali. Friberg 1768. 4.

[472]) Hesych. Ζεὺς ἐν Κρήτῃ.

[473]) χ. 334 sq. Herod. VI, 68. Soph. Ant. 487. fr. p. 250ª Ahr. Pausan. V. 14, 7. VIII, 46, 2. Creuzer III, 127 sq. Cornut. cp. IX, p. 28. Os. vgl. p. 254.

[474]) Soph. Aj. 492. Spanh. de Vesta. §. 8. (Graevii Th. R. p. 675 sqq.) Sch. Soph. Aj. 487.

[475]) Soph. fr. 274.

[476]) Aesch. Suppl. 27. vergl. Mätzner de Jove Hom. p. 62 sqq. Pet. Kuntzius de Jove προπύλῳ. Jen. 1739. 4.

[477]) Cornut. cp. IX. p. 28. Os. vgl. p. 255. In Athen Paus. I, 24, 4. In Lindos Ross Inscr. gr. ined. fasc. III. no. 271. In Alt-Paphos C. I. no. 2640. Πολιεύς = arcis praeses, nach Ernesti Callim. Jov. 81.

[478]) Nic. Schwebelius de Jove πολιούχῳ. 1740.

[479]) Hermann de terminis. p. 15 sq.

[480]) Bei dem die Grenznachbarn schwören. Polyb. II, 39 (wo Bekker jedoch ὁμαρίου.) Hermann Rel. Alt. §. 68, 11.

[481]) Lyc. Cass. 706. Tzetz.: ὡς ἀρχὴ καὶ τέρμα πάντων.

[482]) Vom Berge Κάσιον in Syrien (Strab. XVI, 2. p. 750. Dionys. Per. 880. Suid.) s. Eckermann Myth. I, 119. Thucyd. III, 70. Movers Phöniz. I, 669. Eckhel D. N. III, 326. Boivin Mem. de l'Ac. Tom. II, 410—415. ed. Amst. vgl. p. 386 sq. Vgl. Creuzer Symb. III, 205. no. 31. — Vgl. Animadv. ad Anth. Gr. Tom. II, 2. p. 322 sq.

[483]) Zu Lakedaimon, ein ἀργὸς λίθος. (Paus. III, 22, 1.) = καταπαύτης, sedator von Orest's Wahnsinn. S. Ebert Diss. Sicul. Regim. 1825. p. 201 sq.

wie er zugleich der Ordner der menschlichen Gesellschaft ist: *στοιχαδεύς*[484]) (in Sicyon), *κοσμητάς*[485]), *ἀγοραῖος*[486]), *βουλαῖος*[487]), *ὁμαγύριος*[488]), (= Vereiniger, Versammler), *ἐπικοίνιος*[489]). Fraglich ist, ob hierher auch *ἐριδήμιος* (von *δῆμος*) gehört, unter welchem Beinamen nach Hesychius Zeus auf Rhodus verehrt wurde. Unzweifelhaft dagegen haben die angegebene Bedeutung die Beinamen *ἀμφικτίων*[490]) und *ὁμάριος*[491]), der Vereiniger.

Aus dem Herrn des Gedeihens ist ferner abzuleiten Zeus als Segenspender: *δώτωρ ἀπημονίης*[492]), *ἐξακεστήριος*[493]) (Heiler), *ἀπήμιος*[494]), giebt ein *φάρμακον τῆς ἀγηρασίας*[495]), *παίαν*[496]), *κτήσιος*[497]), *πλούσιος*[498]), *ὄλβιος*[499]),

---

484) Cramer Anecd. Oxon. Tom. IV. p. 320: *τοιγαροῦν οἱ Σικυώνιοι· κατὰ φυλὰς ἑαυτοὺς τάξαντες καὶ ἀριθμήσαντες Διὸς Στοιχαδέως ἱερὸν ἱδρύσαντο.*

485) Paus. III. 17, 4.

486) Eurip. Heraclid. 70. Aristoph. Eq. 410. 500 ibq. Sch. Pausan. III. 11, 9. V. 15, 4. IX. 25, 4. Hesych. p. 62. Alb. *Ἀγοραῖος· Ζεύς.* — Theophrast. b. Strb. XLII. p. 120 B.

487) Pausan. I. 3, 5.

488) Welcker Episch. Cykl. p. 128. Zu Aigion, wo ihm ein Gesammtfest gefeiert wurde. Vgl. Merleker Achaic. p. 4. Pausan. VII. 24, 2. Ulrich. Rer. Sybarit. p. 49. not. 194.

489) Auf Salamis. Hesych.

490) Müller Aegin. p. 31.

491) Polyb. II, 39 Bekk. vgl. V, 93. Hermann de termin. p. 17. not. 62.

492) Callim. Jov. 92.

493) Hesych. s. v.

494) Paus. I. 32, 2. = *δώτωρ ἀπημονίης*. Callim Jov. 92.

495) Soph. fr. 711 Ahr.

496) Hesych. Zu Athen. Wesseling Diodor. IV, 3. Creuzer Melet. I, 18. Zur Archäol. III, 486 sqq.

497) Paus. I. 31, 4. Isaios de Ciron. §. 16. Antikleides bei Athen. XI, 473 B. Das Bild dieses Zeus wurde, in einem Schrein oder Gefäfs verwahrt, in der Vorrathskammer aufgestellt. S. Bernhardy z. Suidas II, 1. p. 426, 11.

498) Pausan. III. 19, 7. — Vgl. Theognis 157 sq. 197. 231 sq.

499) Aesch. Suppl. 526.

πλουτοδότης[500]), *κερδύλας*[501]), der Gewinnbringende. Dieser Begriff des Segenspendens verallgemeinert sich so weit, dafs Zeus Gutes und Böses giebt: *ἀτὰρ ϑεὸς ἄλλοτε ἄλλῳ Ζεὺς ἀγαϑόν τε κακόν τε διδοῖ· δύναται γὰρ ἅπαντα*[502]). Das Umfassende des Himmels, das Nährende, die Anschauung seines Verhältnisses zur Erde als eines ehelichen, alles dies giebt, nicht durch Reflexion vermittelt, sondern unmittelbar die Vorstellung eines himmlischen, für die Menschen sorgenden Vaters: *ὁ τῶν ἁπάντων Ζεὺς πατήρ*[503]). Die Stellen, an welchen „Vater Zeus" vorkommt, sind nicht zu zählen; es bezeichnet dieser Ausdruck aber nicht die Abstammung, sondern die fürsorgliche Väterlichkeit. —

So erhaben, als der griechische Glaube den Zeus auffassen konnte, hat ihn Aeschylos aufgefafst[504]); und so erhaben, als diese Auffassung dargestellt werden konnte, hatte sie Phidias dargestellt in der berühmten Statue[505]) zu Olympia, dem Hauptkultusorte des Zeus.

Ἀρισταῖος[506]). — An das oben erwähnte Fest der *Βουφόνια* erinnert und schliefst sich auch seiner Bedeutung nach genau ein Mythos an, der zu den ältesten, beliebtesten und zugleich dunkelsten gehört: der Mythos von den Argo-

---

[500]) Orph. h. 72, 4.

[501]) Lycoph. Cass. 1092.

[502]) *σ*, 236 sq. Vgl. *Ω*, 525 sqq. u. v. a. Theognis 341 sqq. Mimnerm. fr. II, 15 sq. Bgk. Soph. Trach. 1020 sqq. et fin.

[503]) Soph. Trach. 275.

[504]) Vgl. Aesch. Suppl 574 sqq. Schömann Prometheus, u. Vindiciae Jovis Aeschylei. Gryph. 1846. 4.

[505]) Die Statue etwa 40′ hoch auf einer Basis von 12′, in der Rechten die Nike, in der Linken das Skeptron mit dem Adler. Vgl. O. Müller Arch. §. 115. u. die dort citierten Schriften.

[506]) Ueber diesen fanden sich in einem nachgeschriebenen Hefte und in den Papieren des Verfassers nur unvollständige Notizen. Anm. d. Herausgebers.

nauten[507]). Wie ethisch derselbe auch im Verlaufe der Zeit ausgebildet sein mag, so dafs er als reine Heldensage erscheint: ursprünglich war er ein Mythos d. h. religiös-poetische Auffassung einer Richtung des Naturlebens. Die Sage ist aber diese: Athamas, Sohn des Aiolos (des bunten Himmels) zeugt mit der Nephele (Wolke) (oder der Themisto (Erde)), den *Φρίξος* (Wolke) und die *Ἕλλη* (leuchtende Wolke). Auf Geheifs der Hera hatte er sich mit Nephele vermählt, liebte aber mehr als diese seine menschliche Gemahlin Ino, des Kadmos Tochter. (Ino = Jo Erdgottheit). Darüber erzürnt, verschwindet Nephele. Jo hafst der Nephele Kinder und veranlafst, um sie zu verderben, die Frauen des Landes, dafs sie den Waizensamen dörren. Dadurch kommt Unfruchtbarkeit über das Land. Das Orakel entscheidet, Phrixos müsse geopfert werden[508]). Aber Nephele entrückt Sohn und Tochter auf einem goldvliefsigen Widder nach Kolchis, wo Phrixos den Widder dem Zeus *Φύξιος* oder *Λαφύστιος* (v. *λαφύσσειν*, nach O. Müller ursprünglich = *φεύγειν*) opferte. Beide Beinamen scheinen mir nicht richtig gedeutet: sie gehen auf das Wesen des Mythos, nicht auf die Aeufserlichkeit desselben. Vergleiche *Ζεὺς εἰλαπιναστής* auf Kypros[509]), „der Schmauser;" vom *λαφύστιος* macht dies gegen O. Müller auch Hermann[510]) geltend. Dieselbe Auffassung des Zeus findet sich in dem Beiworte *σπλαγχνοτόμος*, „Eingeweidezerschneider." Er ist der die Wolken aufsaugende Himmel. — Die agrarische

---

507) Heyne Obss. z. Apollod. I. 9. p. 54 sq. Sturz z. Pherekyd. fr. 40. p. 158 sqq. O. Müller Orch. p. 156 sqq. Gerhard Phrixos d. Herold. Berlin 1842. 4. Vgl. auch unten: Athene mit dem Widder.

508) Nach Pherekydes bot sich Phrixos, als grofse Dürre über das Land gekommen war, freiwillig zum Opfer.

509) Athen. IV, 174.

510) G. A. §. 27, 4. Vgl. Hesych. s. v. *λαφύσσει: μετὰ σκυλμοῦ ἐσθίει, σπαράσσει, λάπτει, καταπίνει, μετὰ θυμοῦ ἐσθίει.*

Bedeutung dieser Mythe tritt deutlich hervor. Was ihr Verwandtschaft zu dem Opfer der *Βουφόνια* (p. 205 sq.) giebt, ist dies, dafs, mythisch zurückgeführt auf die vom Athamas beabsichtigte Opferung des Phrixos, zu Alos in Achaia der jedesmal älteste aus dem Geschlechte des Kytissoros, Sohnes des Phrixos, sich von dem Prytaneion fern halten mufste. Ging er hinein, so wurde er geopfert[511]). Auch hier wieder zeigt sich die Grausamkeit und Wüstheit des Erdkultes.

4. *Ἑρμῆς*.

Lil. Gyraldus p. 295—309. Natalis Comes lb. V, p. 439—451. Joh. Nicolai de Mercurio et Hermis. Francof. et Lips. 1687. 12. Fourmont diss. où l'on montre, qu'il n'y a jamais eu qu'un Mercure (Mém. de l'Ac. d. J. tom. X. 1 sqq. ed. 8.). Putsche de variis dei Mercurii apud Homerum muneribus atque epithetis ad unam notionem revocandis. Vimar. 1833. 4. J. D. Guigniaut de *Ἑρμοῦ* s. Mercurii mythologia. Paris. 1835. 8. E. Gerhard Hermes auf Vasenbildern. Berlin 1839. 4. Creuzer III, 286 sqq. 501 sqq.

A. Name. *a*) *Ἑρμῆς*. *b*) *Ἑρμείας*. *c*) *Ἑρμέας*. *d*) *Ἕρμαος* thessalisch[512]).

Die Alten leiteten den Namen ab von *ἔρω* (rede) oder *ἑρμηνεύω* (dollmetsche). — Zoëga[513]) aus dem Aegyptischen „pater scientiae," wogegen Champollion[514]) den Namen für rein griechischen Ursprungs hält, indem die Griechen den ägyptischen Gottesnamen übersetzt hätten! Creuzer[515]) von *ἔρω*, *εἴρω* — sero, sermo — „das Reden, das Denken

---

[511]) Herodot. VII, 197. Auch O. Müller erinnert hierbei an die att. Buphonien.

[512]) Vgl. Ussing Inscr. Gr. ined. no. 23. p. 33 u. 34.

[513]) de obelisc. p. 224. 581.

[514]) l'Egypte sous les Pharaons I, 96.

[515]) II, 102.

und Schreiben in der Reihenfolge, das discursive Denken; so wäre Hermes der Vater der Buchstabenschrift und alles diskursiven Denkens." — Haupt[516]) von ἕρση (Thau). Schwenck[517]) von ἔρα (Erde). O. Müller[518]) von ἕρμα, ἕρμαξ (Steinhaufen, Pfahl). Pott[519]) „der sich verstellende, schlaue, oder der Beschützer." — Bei dieser Differenz wird es erlaubt sein, die Erklärung des Namens auf sich beruhen zu lassen.

B. Genealogie. Wie Zeus auf der Höhe des Lykaion geboren sein sollte von Kronos und Rhea (Himmel — Erde), so Hermes auf der Höhe des Kyllene vom Zeus und der Maia (Himmel — Erde)[520]), (Maia verhält sich zu Ma, wie Gaia zu Ga, Ge)[521]), wovon er die Namen *Μαιάδης* oder *Μαιαδεύς*[522]), *Κυλλήνειος*, *Κυλληναῖος* oder *Κυλλήνιος*[523]) führt. Nach dieser Genealogie gehört Hermes in die Reihe der Himmelsgottheiten.

C. Mythologie. Hermes ist meist zu den chthonischen Göttern gerechnet und von den verschiedenen Mythologen aus den verschiedensten Quellen abgeleitet. Göttling[524]) faſst ihn als „Götterherold." Putsche als „Schlauheit, die sich besonders im Gewinn offenbart." Creuzer[525]) und Böttiger ebenso, indem sie dafür halten, daſs Hermes den Griechen durch phönizische Handelsleute zugeführt worden sei. Schwenck[526]) bezeichnet ihn als „Erdgott"; so auch

---

516) Z. f. A. 1842. no. 32.
517) Andeut. p. 121.
518) Arch. §. 379.
519) I, 224.
520) Hom. h. Merc. init.
521) Vgl. Aesch. Suppl. 890. 899: *μᾶ Γᾶ*, *μᾶ Γᾶ* d. h. Mutter Erde.
522) Hipponax fr. 10 Bgk.
523) ω, 1.
524) Im Hermes Bd. XXIX. p. 262.
525) III, 286.
526) a. a. O.

O. Müller[527]). Alle diese Erklärungen sind mangelhaft, weil sie entweder gar nicht oder nur höchst gezwungen alle Seiten des Hermes zu vereinigen vermögen. Mir scheint dagegen für das vielseitige Wesen dieses Gottes eine Einheit erlangt zu werden, wenn man ihn als einen Gott faſst, der seinen Ursprung in dem Naturobjekt des Aethers hat, also gleichen Ursprungs ist mit Zeus. Hermes ist ein Zeus im verjüngten Maſsstabe, ein minorenner Zeus. Manche Eigenschaften des Zeus hat er ganz verloren, andere im geringeren Grade, andere dagegen wieder ausgebildeter und manche ganz neue. Ich hoffe, daſs sich diese Auffassung durch das Folgende bestätigen wird.

Ich will hierbei nicht untersuchen, was von den Nachrichten, die wir aus späterer Zeit über Hermes haben, noch dem pelasgischen zuzutheilen sei, sondern dieselben mit der Darstellung des hellenischen verbinden, der natürlich nur eine auf pelasgischen Grundlagen basierende Weiterbildung sein kann.

Hermes ist zwar nicht ausdrücklich als Himmelsgott genannt; das war zu sehr Zeus, als daſs es neben ihm noch ein anderer hätte sein können. Aber als solchen zu erkennen giebt sich Hermes noch an vielen Einzelnheiten, ja in Allem, was von ihm berichtet wird.

a. Er ist Herr der Wolken. Er sendet Regen[528]). Davon heiſst er *Ἴμβϱος* oder *Ἴμβϱαμος*[529]). — Deshalb sind ihm auch Quellen heilig[530]), standen seine Heiligthümer an Seen (*ἐπάκτιος*[531]) zu Sikyon) und sprangen sogar in seinen

---

[527]) a. a. O.

[528]) Arnob. I, 30 ibq. Hildebr. p. 45.

[529]) Steph. Byz. p. 146, 18 West. Welcker. Aesch. Tril. p. 217 sq. vgl. p. 193.

[530]) Pausan. VIII. 16, 1.

[531]) Hesych. s. v.

Tempeln Quellen; deshalb sind ihm auch mehrere Fische heilig und vor Allem die Schildkröte[532]). Aus demselben Grunde ist er auch *Κριοφόρος*[533]), wie auch Böcke ihm geopfert werden[534]). Daher auch die häufige Darstellung des Hermes auf einem Widder (S. unten Athene mit dem Widder).

Seine Herrschaft über die Wolken offenbart sich auch darin, dafs die **Bergspitzen** ihm **heilig** sind[535]). *Ἕρμαιον* Berg und Vorgebirge auf Lemnos[536]), Vorgebirge bei Karthago[537]). *Ερμαῖος λόφος* auf Ithaka?[538]) — Hierher gehört auch der Popanz Hermes[539]). Vergleiche Wolkendämonen, Kyklopen, Gorgo u. A.[540])

Als Herr der Wolken trägt Hermes den *Πέτασος* und die *Πέδιλα*. Man hat den erstern gewöhnlich für einen Reisehut genommen. Das kann richtig sein, wenn man ihn nur von der Wolke herleitet, mit dem Helm der Athene, den Hüten der Dioskuren, des Hephaistos und anderer

---

532) Pausan. VII. 22, 4. — Vgl. Creuzer III, 501 sqq. Panofka Jahrb. d. Ver. v. Altthmfr. im Rheinlde. Bonn. 1848. p. 17—20.

533) Pausan. II. 3, 4. IV. 33, 4. V. 27, 8. IX. 22, 1. Vgl. d. goldnen Widder, den er dem Atreus schenkt. (A. J. Hoffmann Z. f. A. 1838. no. 139—141. p. 1122—1137.) Merkwürdig genug heifst der Ziegenbock im Reineke Hermen und noch heute in Niedersachsen, Westfalen und Hessen: Harm, Herm, Hirm. Bei Fischart: Hermanstofsnicht. (Grimm G. d. d. Spr. I, 35.) Doch ist dies Hermen wohl aus man und her = Mann der Heerde, zusammengesetzt.

534) τ, 397 sq.

535) Vgl. Kyllene.

536) Aesch. Ag. 283. Soph. Phil. 1459. Rhode Res Lemn. p. 6.

537) Strab. XVII. p. 834.

538) π, 471.

539) Bei Callim. Dian. 68 sq.

540) Ueber den blitzenden (?) Hermes s. Gori Thes. gemmar. antq. astrifer. vol. II.

Wolkengötter zusammenhält[541]). Erst später ist dieser *Πέτασος* geflügelt.

Millin 51, 206. 211. 52 (oben links). 53, 223 (auch mit d. Widderfell). 55, 226. 56, 227. u. v. a.

Die *Πέδιλα* „schön, ambrosisch und golden, welche ihn trugen über Land und Meer *ἅμα πνοιῇς ἀνέμοιο*" [542]), wovon anders können sie ein Bild sein als von den Wolken?

Aus dieser Herrschaft über die Wolken entwickelte sich Hermes als

b. Herr des Gedeihens. In Arkadien soll ihm Lykaon einen Tempel erbaut haben[543]). Die Arkadier waren der Natur ihres Landes nach Hirten, daher ihr Hermes besonders der Fruchtbarkeit der Heerden vorsteht (*νόμιος*[544]), *μηλοσσόος*[545]), *ἐπιμήλιος*[546])), obgleich nicht ausschliefslich. Auf dem Berge *Κυλλήνη* stand sein Bild aus *θύον* (citrus). Ebenso auf Akakesion[547]), von *Ἑρμῆς ἀκάκητα*[548]), dem Früchtegeber, benannt; *ἀκακήσιος*[549]). Das Beiwort *ἐριούνιος*[550]) ist schwer zu erklären, obwohl nicht zweifelhaft ist, dafs es auf den Gott des Gedeihens sich bezieht. Hierher

---

[541]) Vergl. Grimm D. M. p. 431 sq. 308 sq. 476. 479. 828. in d. Skalda (p. 122) heifst der Himmel hialmr loptz (aeris galea).

[542]) *Ω*, 340 sqq. vgl. Grimm D. M. p. 471.

[543]) Hygin. fb. 225. p. 347.

[544]) Arist. Thesm. 983. Cornut. cp. XVI. p. 75. Os. cf. p. 287.

[545]) Anthol. Palat. VI, 334.

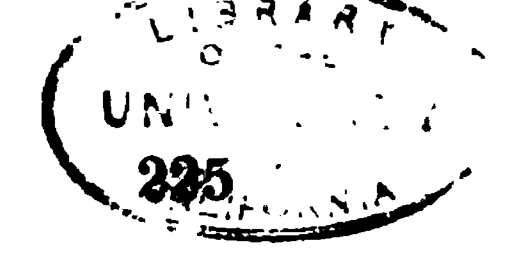
[546]) Pausan. IX. 34, 2.

[547]) Pausan. VIII. 36, 10.

[548]) *Π*, 185. *ω*, 10.

[549]) Callim. Dian. 143.

[550]) Υ, 72. *Ω*, 360. 440. 457. 679. h. Merc. 3. 28. 145. 551. Aristoph. Ran. 1144. (vgl. Antonin. Lib. 25). C. I. no. 2569, 12. Ilgen ad h. Merc. p. 352. Creuzer III, 288 giebt noch einige Nachweisungen. *ἐριούνης* Υ, 34. Θ, 322. Ob das Wort von *ἐρι* und *ὀνίνημι* (der Vielnützende) herzuleiten, ist schwer zu sagen.



gehört auch der Hermes *πολύγιος* zu Troezen, an dessen Standbild der Sage nach der dort angelehnte Stab des Heracles Wurzeln schlug und grünte[551]). *Δώτωρ ἐάων*[552]).

Auf den Hermes der Fruchtbarkeit bezieht sich auch der *Ῥάβδος*[553]), *Σκῆπτρον*, *Κηρύκειον*, den man gewöhnlich aus dem ethischen Hermes als Heroldsstab deutet. Ich kann nicht bestimmt sagen, aus welchem Naturmoment dieser Stab herzuleiten. Da er indessen durchaus als mit zauberischer Kraft begabt erscheint[554]), so wird ihn Hermes wohl eben als ein Zaubergott haben, zu dem er als Himmelsgott, in dessen Natur auch die Wolken fallen, grade so wurde, wie andere Wolkendämonen[555]). Vielleicht war auch ursprünglich dieser Stab ein grünender Zweig[556]) als Symbol des Wachsthums, was freilich in etwas mit dem Zauberstabe zusammenfällt[557]). In dem homerischen Hymnus auf Mercur[558]) sagt Apollon zu Hermes: *ὄλβου καὶ πλούτου δώσω περικαλλέα ῥάβδον*. Läfst dies vielleicht annehmen, dafs mit dem *ῥάβδος* der Sonnenstrahl gemeint sei? Die Schlangen auf dem Stabe sind wohl Symbol des Blitzes und gingen in die Bedeutung der keimenden Erdkraft über. Das Beiwort *χρυσόῤῥαπις* ist aus Homer[559]) bekannt.

Schliefslich erwähne ich noch, dafs der Säckel oder Beutel, mit welchem Hermes sehr oft erscheint, ethisch zwar richtig als Symbol des Segens und Reichthums be-

---

551) Pausan. II, 31, 13. *Πολύγιος* von *πολ* — $\sqrt{\acute{υ}γ}$ = Vielschaffer?

552) *ϑ*, 335.

553) Ueber den Stab vgl. Preller in Schneidewin's Philol. I, 3. p. 512—522.

554) Vgl. Moses, Hades, Athene, Kirke.

555) Vgl. unten die Kureten, Telchinen und Daktylen.

556) Grimm D. M. p. 928.

557) Vgl. Wünschelruthe. Grimm D. M. p. 926—928.

558) 529. vgl. Ilgen.

559) *ε*, 87. *κ*, 277, 331.

trachtet wird, physisch aber als Symbol der Wolke anzusehen ist. Dies wird sehr anschaulich aus zwei pompejanischen Wandgemälden, auf deren einem[560]) Hermes über die Fluren eilt, seinen Beutel vor sich haltend, während auf dem andern[561]) Demeter auf einem Fruchtkorbe sitzt[562]) ihr Gewand auf dem Schoofse ausbreitend, um den Beutel aufzunehmen, den Hermes hineinwerfen will. Noch deutlicher durch den Widder, welcher einen Querbeutel trägt[563]).

Hermes mit einem Beutel: 1. Mus. P. Clem. Tom. I. tb. 5. Clarac Musée de sculpt. pl. 655. no. 1507. Millin G. M. L, 203. O. Müller Denkm. II, 2. no. 313.
2. Bronze im britt. Museum: Specimens of ancient sculpture. Tom. I. pl. 33. O. Müller II, 2. no. 314.
3. Geschnittner Stein: Impronte gemm. dell' Inst. di corr. arch. Cent. IV. no. 14. O. Müller II, 2. no. 316.
4. Statue d. Sammlung Ludovisi: Maffei Raccolta tb. 58. O. Müller II, 2. no. 318.
5. Auf einer silbernen Vase aus dem römischen Kastell bei Neuwied: Dorow Denkmäler Bd. II. tb. 14. O. Müller Denkm. II, 2. no. 325.
6. Kleine Bronze: Paciaudi Statuetta del March. di Opitale. Napol. 1747. 4. O. Müller II, 2. no. 327.
7. Relief eines Altars: Museo Chiaramonti tb. 19. O. Müller II, 2. no. 247.

Auf diesen Charakter des Hermes ist auch seine älteste Darstellung zu beziehen, die offenbar noch aus pelasgischen Zeiten stammt, seine Darstellung nemlich als roher Steinhaufen[564]) oder als Pfeiler oder als sogenannte Herme d. h.

---

560) Museo Borbonico Tom. VI. tb. 2. O. Müller Denkm. II, 2. no. 315.

561) Museo Borbon. Tom. XI. tb. 38. O. Müller Denkm. II, 2. no. 330.

562) Warum O. Müller diese Demeter als Todtengöttin betrachtet, weifs ich nicht.

563) Buonarotti Med. ant. 41. Millin LI, 215.

564) = Ἑρμαῖος λόφος π, 471? vgl. Eustath. p. 1809, 26.

als ein Pfeiler, der einen bärtigen Kopf und einen Phallos hatte. Solche Hermen standen auf allen Strafsen und Wegen, auf Aeckern und in Gärten[565]). Symbol der Fruchtbarkeit; Steine vom Acker weggeräumt; Grenzstein, s. ob. Zeus.

In Samothrake, dem hervorstechendsten Kultuslokale des Hermes, wurde er als ein ithyphallischer verehrt. Von dort hatten ihn, wie Herodot[566]) sagt, die Athener aufgenommen. Sein Name war hier *Κασμίλος*, *Καδμίλος* = *Κάδμος*, welches wiederum mit Hermes identisch gesetzt wird[567]). *Κάδμος* = *κόσμος* (vgl. Zeus, den Gott aller Ordnung im Menschen- und Naturleben), nach Hesychius[568]) = *δόρυ, λόφος, ἀσπίς*. Welches auch die Bedeutung des Namens sei, die Bedeutung des Gottes ist offenbar eine auf Fruchtbarkeit hinweisende.

Fafst man den Himmel nicht blos als den Glanz und Licht, sondern auch als die Finsternifs, das Dunkel der Nacht gebenden, der gleichzeitig auch während der Nacht über dem Menschen wacht: so haben wir damit den Himmelsgott

c) als den Herrn der Nacht. So erklärt sich Hermes als *νυκτὸς ὀπωπητήρ*[569]) („der Späher der Nacht," von *ὀπτήρ*), *νύχιος*[570]), (auch *ἀλύχμιος*[571]), der Lichtlose?).

---

[565]) Davon *τρι-* u. *τετρακέφαλος*? Lyc. Cass. 674 ibq. Tzetz. Eustath. p. 1353, 3. Die Vier war ihm heilig (Plutarch. Symp. IX, 3. Eustath. Hom. p. 1353, 8), weshalb man am vierten Tage des Monats ihm opferte. Plutarch l. l. Aristoph. Plut. 1128. Eccles. 1069. Hermann G. A. §. 44, 5. — Vgl. Gerhard de religione Hermarum. Berol. 1845. 4. — C. Fr. Hermann: de terminis eorumque religione ap. Gr. Gotting. 1846. 4.

[566]) II, 51.

[567]) O. Müller Orch. p. 453.

[568]) II. p. 99.

[569]) Homer. h. Merc. 15.

[570]) Aeschyl. Choeph. 727.

[571]) Steph. Byz. s. v. *ἀλύχμη*.

Hierher gehören auch zwei Sagen, die ich kurz erwähnen will. Der höchst ergötzliche homerische Hymnus dreht sich hauptsächlich um den Raub, den Hermes an den Rindern des Apollon beging. „Morgens geboren, spielte er Mittags auf der Kithara, Abends stahl er dem Apollon die Rinder." Er verbarg sie in einer Höhle, vor der er eine Schildkröte fand, aus deren mit Darmsaiten überspanntem Schilde er zuerst eine Leier machte. Schliefslich mufs er die Rinder herausgeben, die ihm jedoch Apollon gegen die Leier abtritt. Diese Rinder weidete er dann und erfand sich statt der Leyer die Syrinx. — Zum Verständnifs dieses Mythos mufs man beachten: Musik und den Raub der Rinder Apollo's. Wenn Apollon, wie sich später ergeben wird, Sonnengott ist, was kann seine Rinderheerde sein? Die Sterne, welche der nächtliche Himmel gleichsam der Sonne raubt, ihr aber, wenn sie zurückkehrt, wiedergeben mufs. Darum stiehlt Hermes am Abend. —

Einigermafsen verwandt mit der Mythe vom Rinderdiebstahl ist ihrer Bedeutung nach eine andere: die von der Ermordung des Argos. Der Jo, der schönen Priesterin der Hera zu Argos, stellte Zeus nach. Deshalb verwandelte sie Hera in eine Kuh und gab ihr den Argos zum Wächter, der am ganzen Leibe Augen hatte und davon *Ἄργος πανόπτης* hiefs [572]). Hermes tödtet nach Auftrag von Zeus den Argos und entführt die Jo [573]). Von dieser That führt Hermes den Namen *ἀργειφόντης* [574]), obwohl andere in diesem Beinamen den Hundetödter haben erblicken wollen, wobei der Hund das Symbol der Hitze ist. Lassen wir

---

[572]) S. Millin 99, 384 (freilich nicht sehr signifikant).

[573]) Apollod. II. 1, 3. Grotefend Z.f.A. 1839. no. 69. p. 561—568. Panofka Argos Panoptes. Berl. 1838. 4. Creuzer II, 298 sqq.

[574]) *B.* 103 u. öfter. Apollod. II. 1, 4.

den Namen bei Seite und halten wir uns an die Sache. Ἄργος πανόπτης ist mit ziemlicher Uebereinstimmung und, wie ich glaube, richtig auf den gestirnten Himmel gedeutet, den Wächter und Hüter der Erde. Die Tödtung des Argos durch Hermes würde demnach die Vernichtung des Sternenhimmels durch den Taghimmel bedeuten, und dieser Mythos somit das Gegentheil von dem obigen sein.

Anmerk. des Herausgebers. Im Grundriſs folgen hier: Ἑρση. λευκός. φαιδρός. Wie das Verhältniſs der ersteren zu dem H. zu deuten sei, darüber enthalten weder die Papiere Lauer's, noch die nachgeschriebenen Hefte etwas. In einem der letzteren ist von den beiden Beinamen gesagt, daſs sie den H. als Herrn des Lichts bezeichnen.

2. Der ethische Hermes.

Je mehr Zeus auch die Himmelsnatur in Besitz genommen hat, um so mehr muſste die Vorstellung von Hermes sich nach der ethischen Seite hin ausbilden.

An die wandelnde Wolke knüpfte sich die Vorstellung von Hermes als

a) dem Gott des Handels und Wandels, dem Beschützer der Wanderer und Aufseher der Wege. Davon heiſst er *διέμπορος*[575]), *ἐμπολαῖος*[576]), *παλιγκάπηλος*[577]), *εὔκολος*[578]), *ἐνόδιος*[579]), *ἡγεμόνιος*[580]), dem die Feldherrn zu Athen opferten, wenn sie ausmarschierten[581]), *πομπός*, *πομπεύς*, *πομπαῖος*[582]), *ἀγήτωρ*[583]). So nimmt er sich des

[575]) Jacobi Lex. p. 441. *κερδέμπορος* Orph. H. 27, 6.

[576]) Plut. c. princ. philos. 2, 4, wo Hermes auch *ἔμμισθος* heiſst. Arist. Plut. 1155.

[577]) ibid. 1156.

[578]) Hesych. s. v.

[579]) Hesych. s. v. vgl. Theocrit. 25, 4 sqq. und Hermann G. A. §. 15, 10.

[580]) Aristoph. Plut. 1159.

[581]) Böckh Sth. II, 254.

[582]) S. zu diesen Beiwörtern die Erklärer zu Arist. Plut. 1160.

[583]) Paus. VIII, 31, 7.

irrenden Odysseus gegen die Kirke an[584]), führt den Priamos zu Achilles[585]), geleitet den Perseus, als dieser das Haupt der Gorgo holt[586]), und den Heracles in den Hades[587]). Das Wandeln der Wolken macht den Hermes auch zum Götterboten[588]). Daher seine Herrschaft über die Sprache, wegen welcher er den Beinamen *λόγιος*[589]), der Redegewandte, führt.

Was bei Zeus Kriegerlichkeit war, ist bei Hermes Gymnastik. Davon heifst er *ἀγώνιος*[590]), *ἐναγώνιος*[591]). Darum stand sein Bild am Eingange des olympischen Stadiums[592]), daneben der Altar des *Καιρός* (des Glückes); *παιδοκόρος*[593]). *Ἕρμαια*[594]) Gymnasialfeste. — *Πρόμαχος*[595]).

Wie sich aus dem Lichte und Glanze des Himmels bei Zeus die Vorstellung von seiner Weisheit entwickelte, so bei Hermes die von seiner Klugheit und Erfindungsgabe. *Σοφός*[596]), *αἱμυλομήτης*[597]), *ποικιλομήτης*[598]), *δό-*

---

584) *κ*, 275 sqq.

585) *Ω*, 336 sqq.

586) Apollod. II. 4, 2.

587) Lauer Q. Hom. not. 83.

588) Vgl. Hom. Od. u. hymn. Merc.

589) N. F. Schwartz de linguis Mercurio apud Gr. sacris ad. Od. *Γ*, 334. Viteb. 1716, 4. Nibel de Mercurio eloquentiae deo. Upsal. 17 . . 4.

590) Pind. Isthm. I, 60.

591) Pind. Pyth. II, 10. Vgl. Pind. Nem. X, 53. Aristoph. Plut. 1163.

592) Paus. V. 14, 9.

593) Hesych. s. v.

594) Hermann §. 48, 10; 51, 22 u. 28. Aeschin. Timarch. 5, 6.

595) Paus. IX, 22, 2.

596) Creuzer Melett. I. p. 33 not. 31.

597) Hom. hymn. Merc. 13.

598) Hom. hymn. Merc. 185. Vgl. *Κρόνος ἀγκυλομήτης*.

λιος[599]), πολύκροπος[600]), κλεψίφρων[601]), ἠπεροπευτής[602]), αὐξίδηνος[603]). Er ist Erfinder der Leyer und Syrinx[604]), der Buchstaben[605]) und Zahlen.

b) Wie Zeus als Herr des Gedeihens Schützer der Gemeinschaften ist, so aus demselben Grunde Hermes. Ἀγοραῖος[606]), προπύλαιος[607]), προθύραιος[608]), ἐπιθαλαμίτης[609]) in Euböa, πυληδόκος[610]), στροφαῖος[611]) (der an den Thürangeln stehende), εἰρηνοποιός[612]).

Dem Herrn des Gedeihens entspricht ferner im Ethischen:

Der Segenspender. Κερδῷος[613]), πλουτοδότης[614]). Er ist auch Geber des unerwarteten Glückes (Ἑρμῆς κοινός)[615]), Vorsteher der Loose und Würfel (Ἑρμοῦ κλῆ-

---

599) Soph. Philoct. 133. Aristoph. Plut. 1157. Thesm. 1202. Cornut. c. 16.

600) Hom. hymn. Merc. 13.

601) Hom. hymn. Merc. 413.

602) Hom. hymn. Merc. 282.

603) Hesych. s. v.

604) Was die Beziehung des Hermes zur Musik betrifft, so erinnere ich hier noch an Pan, der auch musikalischer Gott ist, und von dem es gleichfalls heifst, dafs er zur Mittagszeit auf der Syrinx blase. Vgl. auch Athene Σάλπιγξ.

605) Mnaseas bei Sch. z. Dionys. Thr. 783, 13. Bekk. (Anecd. Oxon. IV, 318) u. 786, 12. Uebrigens theilt er diese Erfindung mit Vielen: Kadmos, Palamedes, Orpheus u. A. Vgl. Jahn Palam. p. 23 sqq.

606) Paus. I. 15, 1. II. 9, 7. III. 11, 11. VII. 22, 2. IX. 17, 2.

607) Paus. I. 22, 8.

608) Ueber diesen Thürsteher Hermes vgl. Spanheim z. Callim. Dian. 142 p. 276 sq. Harlefs Opusc. Halis 1773. 8. p. 472 sqq. Jacobi 441.

609) Hesych. s. v.

610) Hom. h. Merc. 15.

611) Aristoph. Plut. 1153, wo Hermes sich selbst so nennt.

612) S. Osann zu Cornut. p. 279. Vgl. Orph. h. 27, 7.

613) Alciphron. Ep. III. 47. Heliod. Aeth. VI. p. 273.

614) Eustath. p. 999, 10.

615) Spanh. z. Callim. Dian. 70. p. 219 sqq.

ϱος)[616]), und der Freudenverleiher, *χαριδώτης*[617]). Ihm wurde ein Fest auf Samos gefeiert[618]). *Χαρμόφρων*[619]). Er ist ein blühender Jüngling, als welchen ihn schon Homer kennt[620]) und die plastische Kunst darstellt[621]).

Wie der natürliche Hermes Herr der Nacht, so ist der ethische

c) Geber des Schlafs und der Träume. *Ὑπνοδότης*[622]), *ὕπνου προστάτης*[623]), *ὀνειροπομπός*[624]), *ἡγήτωρ ὀνείρων*[625]). Deshalb spendete man ihm vor dem Schlafengehen[626]).

Als Herr des nächtlichen Himmels ist Hermes auch Gott der Diebe, *φηλητῶν ἄναξ*[627]), wie in derselben Naturbestimmtheit und in der Eigenschaft als Herr der wandelnden Wolke sein Amt als Führer der Todten begründet ist. *Νεκροπομπός*[628]), *ψυχοπομπός*[629]), *ψυχαγωγός*[630]), *χθόνιος*[631]).

---

[616]) Leutsch, Diogen. V. 38.
[617]) Hom. h. XVIII. 12.
[618]) Plut. Q. Gr. 55.
[619]) Hesych s. v.
[620]) κ, 277 sqq. „und Anmuth verlieh ihm Kronion." Hymn. Merc. 575.
[621]) O. Müller §. 380.
[622]) Eustath. ad Homer. p. 1574, 40.
[623]) Vgl. Eustath. 1574, 36. 1470, 62.
[624]) Eustath. ad Homer. p. 1547, 40. Schol. Od. Ψ, 198.
[625]) Hom. hymn. Merc. 14.
[626]) Vgl. Nitzsch zu Od. II. p. 152 sq.
[627]) Eurip. Rhes. 217.
[628]) ω z. Anfang. Hom. hymn. Merc. 569 sqq.
[629]) Cornut. cp. XVI, p. 66 Os.
[630]) Cornut. l. l. cf. p. 279.
[631]) Soph. Elect. 111.

5. Πάν.

Lil. Gyraldus p. 451—455. Natalis Comes lb. V, 6. p. 451—461. Tiedemann Sur le dieu Pan (Mém. de la soc. d. antiq. de Cassel. Tom. I, 165 sqq.). Schwenck Andeut. (p. 19.) p. 213 sqq. Ed. Gerhard del dio Fauno e de' suoi seguaci. Napol. 1825. 8. Schröter Ueber den Mythos des Pan. Saarbrück 1838. 4. Motty de Fauno et Fauna. Berol. 1840. 8. p. 12 sqq. Creuzer IV, 58—70. 208 sqq.

A. Der Name wird von Vielen aus dem Hebräischen abgeleitet, von Zoega aus dem Aegyptischen „der Affe". Schwenck bringt den Namen mit φάω, φαίνω zusammen und meint, dafs er aus dem Beiworte der Sonne φάνης geworden sei. Die richtige Etymologie ist wohl die von πάω „Hirt und Hort." [632]) „Des wandernden Hirten Besitzthum sind die Heerden; diese weidet (pascit), hütet und schützt er (scr. pâti); wie über sie, so ist er Herr über Weib (patis, Herr, Gemal), Kind und Knecht und deren Versorger." Es ist also in der Benennung dieses Gottes der Himmel gefafst als der fürsorgende, schützende, nährende. Denn dafs auch Pan eine beschränkte Fassung des Himmelsgottes Zeus sei, wird das Folgende lehren [633]).

B. Die Genealogie ist schwankend, weil Pan erst spät in die griechische Götterwelt gekommen ist, aber alle diese Schwankungen verwischen nicht die Himmelsnatur des Pan. Seine Eltern sind:

---

[632]) Pott Etym. F. I. 191 sq.
[633]) Motty fafst den Pan als Erde, Gerhard als Licht, Sonne.

1) Hermes ∞ Tochter des Dryops. Hom. hym. XIX, 34.
∞ Penelope. Herod. II, 145. Euphor. fr. 164. Nonn. Dion. XIV, 92. Plutarch. def. or. p. 419 D.
∞ Odysseus. Schol. Theocrit. I, 123.
∞ alle Freier. Duris bei Tzetz. Lyc. 772.
∞ Apollon. Pindar fr. 67. Bgk.

2) Zeus ∞ Kallisto } Schol. Theocr. I, 3.
∞ Oineis }
∞ Hybris. Apollod. I. 4, 1. (wo sonst Θύμβρις im Widerspruch mit den Manuskripten gelesen wurde). Tzetz. Lyc. 766.

3) Kronos. Euripid. Rhes. 36. ibq. Sch.

4) Uranos ∞ Ge. Sch. Theocrit. I, 123.

5) Aither ∞ Oineis } Sch. Theocr. I, 123.
∞ Nereis }

Wenn man den Hermes faſst, wie wir es gethan, so kommen alle Abstammungen auf eins heraus. Pan ist Sohn des Himmels und der Erde oder des Wassers.

C. Mythologie. Man kann hier nicht gut trennen zwischen pelasgischer und hellenischer Gestalt des Pan, da er sich zu einer ethischen Gestalt nur in geringem Grade herausgebildet hat, vielmehr fast ganz in seinem natursymbolischen alten Charakter festgehalten worden ist. Denn was spätere philosophische Deutelei aus ihm gemacht hat, geht uns nichts an. Er blieb fast ausschlieſslich Gott der pelasgischen Arkadier[634]).

---

[634]) Ἀρκαδίας μεδέων. Pind. fr. 62. Bgk. Vgl. Skolion bei Bgk. p. 873. no. 10. Ἀρκάς Simonid. fr. 134. Bgk. Erst von hier hat sich in spätern Zeiten sein Kult nach andern Gegenden Griechenlands verbreitet, daher ihn Herodot. II, 145 unter die νεώτατοι τῶν θεῶν zählt.

1. Der natürliche Pan.

Als Himmelsgott[635]) ist Pan

a) **Herr der Wolken.** Dies geht einmal aus dem Namen hervor, der ihn als den fürsorgenden, nährenden bezeichnet, dann aber auch aus dem Symbol des Bockes. Pan ist *αἰγιπόδης*[636]), *δίκερως*[637]), *τραγόπους*[638]), *αἰγιβάτης*[639]), *ἀγλαέθειρος*[640]) (glänzend behaart), *αὐχμήεις*[641]) (struppig). Dasselbe, nur noch verstärkt, drückt das nom. propr. *Αἰγίπαν*[642]) aus.

Diese Auffassung des Pan wird ferner dadurch bestätigt, dafs Berge und Wälder sein Aufenthalt sind. Er heifst deshalb *ὀρειάρχης*[643]), *ὀρεσιφοίτης*[644]), *ὀρεσσιβάτης*[645]).

Besonders lieb sind ihm die beiden arkadischen Berge Mainalos und Lykaios[646]). — Berg Lampeias[647]). — Auf dem Lykaios war ein Heiligthum des Pan, bei welchem seit Alters her Spiele (*Λύκαια*) gefeiert wurden[648]).

Den Wolkengott bezeichnen auch die Beiwörter *ἁλίπλαγκτος*[649]) (der auf dem Meere schweifende) und

---

[635]) Er scheint auch, wie Zeus in Dodona, eng mit der Hainverehrung zusammengehangen zu haben, wie man aus dem von Cuper Apoth. Hom. p. 86 mitgetheilten schliefsen möchte.

[636]) Hom. hymn. in Pan. 2.

[637]) ebendas.

[638]) Simonid. fr. 134 Bgk. Br. An. II. p. 382, 2.

[639]) Theocr. Epigr. V, 6.

[640]) Hom. hymn. in Pan. 5.

[641]) ebendas. 6.

[642]) Apollod. I, 6. Semicaper Ovid. Met. XIV, 515.

[643]) Rhian. epigr. 7, 4. (Mein. An. Alex. p. 210.)

[644]) Jacobi Lex. 694. Vgl. *ὀρειώτης*, Anth. Gr. IX, 824. *φιλοσκόπελος*, Anth. Gr. VI, 32. *λοφιήτης*, ibid. VI, 79. *κρημνοβάτης*, Ep. ad. 261 Br.

[645]) Soph. O. R. 1100. vgl. Hom. hymn. 6 sqq.

[646]) Paus. VIII. 36, 8. vgl. Theocrit. I, 123 sq.

[647]) Paus. VIII, 24, 4.

[648]) Paus. VIII. 38, 5.

[649]) Soph. Aj. 695 sqq. Solger übersetzt „wogenumrauschter"; ganz falsch, es geht auf die Wolke.

ἄκτιος[650]) „Küstengott." Und wie verschiedene Wolkendämonen (s. bei Zeus die Kureten und unten „Wolkendämonen") als Begleiter der Rhea und Kybele genannt werden, so ist auch Pan zum Begleiter der Kybele geworden[651]). Pindar[652]) nennt ihn *κύνα μεγάλας θεοῦ παντοδαπόν*. — Dieselbe Bedeutung hat die enge Verbindung zwischen Pan und Dionysos, welche schon der homerische Hymnus andeutet. Denn als Hermes den von seiner Mutter verlassenen kleinen Pan auf den Olymp trägt, freuen sich alle Götter, am meisten aber Dionysos[653]).

Nicht älter als die Zählung der Peitho unter die Chariten ist die Verbindung des Pan mit der Peitho, welche von ihm die Jynx gebar[654]). Aber sein Verhältnifs zu den Chariten, dessen schon Pindar[655]) gedenkt, hat denselben Sinn wie die Verbindung mit Dionysos und Kybele.

Aus seiner Wolkennatur erklärt sich auch sein enger Zusammenhang mit den Nymphen, unter die er sich bald tanzend, bald voll brünstigem Verlangen gesellt. Nymphen sollen ihn erzogen haben[656]), nach einer Angabe zugleich mit Zeus auf dem Ida[657]).

Als Himmelsgott ist Pan ferner

b) Herr des Lichtes. Daher *φασσφόρος*[658]). Unweit Akakesion in Arkadien war ein Heiligthum des Pan

---

[650]) Theocrit. V, 14. ibq. Interpp. Pind. fr. 64. Bgk.

[651]) Pind. Pyth. III, 77. Böckh z. Pind. fr. 63. Winckelmann zu Plutarch. Eroticus. (Turic. 1836. 8.) p. 173.

[652]) fr. 63. Bgk.

[653]) Ihnen wurde gemeinschaftlich geopfert, wo der Erasinos (kleiner Flufs bei Argos) aus dem Fels bricht. Paus. II. 24, 6.

[654]) s. Jahn Peitho. Grfswld. 1846. 8. p. 15.

[655]) fr. 62. *σεμνᾶν χαρίτων μέλημα τερπνόν.*

[656]) Meineke z. Euphor. fr. 164. Paus. VIII, 30, 3.

[657]) Epimenid. b. Eratosth. Catast. 27.

[658]) Orph. h. in Pan. 11.

mit ewigem Feuer[659]), und ebenso auf einem Altare des Pan zu Elis[660]); und zu Athen hatte Pan jährlich Opfer und Fackellauf[661]). — Deshalb hat er auch ein Luxfell[662]) und ein rothes Gesicht[663]), was dem Zeus *αἴθιοψ* entspricht.

Wie Zeus und Hermes ist auch Pan

c) Herr des Gedeihens im Naturleben. Dies bekunden die Beiwörter *λάγνος*[664]) (geil), *ὀχευτής*[665]) (Besamer) und *πολύσπορος*[666]) (samenreich, vielzeugend). Deshalb ist ihm die Fichte (*πίτυς*) heilig, wie der Kybele[667]). Auch bezieht sich hierauf das Horn der Amaltheia, welches Pan auf einigen Münzen trägt[668]). Unter seiner Obhut stehen die Heerden (*νόμιος*)[669]) und Bienen (*μελισσοσόος*)[670]).

2. Der ethische Pan.

Die Anschauung, aus der der flinke Hermes, der Gott der Wanderer, die tanzenden Kureten und Korybanten hervorgingen; ja, nach der der Verfasser der Titanomachie den Zeus selbst zum Tänzer machte[671]): dieselbe Anschauung hat aus dem Pan

a) einen Tänzer gemacht[672]). Pindar[673]) nennt ihn

---

659) Paus. VIII, 37, 11.
660) Paus. V, 15, 9.
661) Herodot. VI, 105.
662) Hom. hymn. in Pan. 23 sq.
663) Virgil. Eclog. X, 26 sq.
664) Cornut. cp. XXVII, p. 148 Os.
665) Cornut. l. l. Vgl. O. Müller Arch. §. 387, 4 am Schlufs.
666) Anthol. Gr. Tom. II. p. 215.
667) Vofs z. Virgil. Ecl. VII. p. 71.
668) Pellerin Recueil Tom. I. pl. 37.
669) Hom. hymn. XIX, 5.
670) Anthol. Gr. IX, 226.
671) b. Athen. I. p. 22 C.
672) Hom. hymn. XIX, 3.
673) fr. 66 Bgk. Vgl. O. Müller Arch. §. 387, 4.

χορευτὴν τελεώτατον θεῶν, Aeschylos[674]) „*φιλόχορος.*" Bei Sophocles[675]) fordert Aias den Pan, „der Götter Tänze Führer," auf, mit ihm zu tanzen. — An das Rauschen der Gewitterwolke[676]) knüpft sich die Vorstellung von Pan als einem Musiker (vgl. oben Hermes). Er ist der Erfinder der Syrinx[677]) und Meister auf derselben[678]), wie er auch die Beinamen *φιλόκροτος*[679]) und *πολύκροτος*[680]) führt.

Dem kriegerischen Zeus,, dem gymnastischen Hermes entspricht Pan der Jäger und Krieger. *Ἀγρεύς*[681]). Daher läſst Rhian[682]) einen Jäger nach glücklicher Saujagd dem Pan weihen (*θῆκεν*) Keule, Bogen, die Füſse des Ebers, Köcher und das Halsband des Hundes und giebt dem Pan bei dieser Gelegenheit die Beinamen *ὀρειάρχης* und *σκοπιήτης*. Herodot[683]) erzählt, daſs, als die Athener den Pheidippides nach Sparta sandten, um Hülfe gegen die Perser zu fordern, dem Boten am Berge Parthenion Pan begegnet sei. Er trug dem Pheidippides auf, den Athenern zu sagen, warum sie denn nicht an ihn dächten? Er habe ihnen schon oft geholfen und werde ihnen auch in Zukunft helfen. Deshalb verehrten ihn die Athener von der Zeit an in einer Grotte unter der Akropolis[684]). Von der Zeit

---

674) Pers. 447 sqq.: *νῆσός τις ἐστὶ πρόσθε Σαλαμῖνος τόπων, βαιά, δύσορμος ναυσὶν, ἣν ὁ φιλόχορος Πὰν ἐμβατεύει, ποντίας ἀκτῆς ἔπι.*

675) Aj. 695 sqq.

676) Daraus erklären sich auch die beiden Dioskurenhüte, welche neben seinem Bilde auf einigen Münzen sich finden. Pellerin Recueil. Tom. I. pl. 37.

677) Paus. VIII. 31, 3. VIII. 36, 8. VIII. 38, 11.

678) Hom. hymn. 14 sqq. Voſs z. Virgil. Ecl. II. p. 55 ed. II.

679) Hom. h. 2.

680) ibd. 37.

681) Hesych. s. v.

682) Epigr. 7 (Meineke An. Al. p. 210).

683) VI, 105.

684) Vgl. Paus. I. 28, 4. VIII. 54, 6.

schreibt sich auch wohl die Pansgrotte bei Marathon[685]). — Als Krieger führt Pan auch den Beinamen τροπαιοφόρος[686]). Er hat eine furchtbare Stimme; wenn er die erhebt, verbreitet er grausiges Schrecken, πανικός φόβος[687]). — Wegen seiner Herrschaft über die Wolken (s. unten Athene) ist Pan auch Erfinder des Webens[688]), woher Einige seinen Namen leiten wollten[689]).

Wie den klugen Hermes, den wissenden, prophetischen Zeus, so erzeugte der heitere klare Himmel (ἡδύγελως Πάν)[690])

b) den prophetischen Pan. Wie anderwärts erzählt worden, dafs Apollon vom Zeus die Gabe des Prophezeiens erhalten habe, so wird berichtet, dafs Pan den Apollon in der Weissagung unterrichtet habe[691]).

Als Gott des heitern und klaren, wie zugleich des nährenden Himmels ist Pan auch

c) λυτήριος[692]) (zu Troezen), weil er von der Pest befreite (λοιμός, Pest und Hunger).

Die Πᾶνες sind nichts weiter als die Einheit des Pan in der Mehrheit: Wolkendämonen. Sie sind nicht verschieden von den Satyrn[693]), obgleich die bildende Kunst diese

---

685) Pausan. I. 32, 7.

686) Anthol. Planud. 259. Jac.

687) Bei Polyaen. I, 2 ist dieser παν. φοβ. bei Nacht, ebenso bei Paus. X. 23, 7, 10.

688) Sch. Ψ, 762. Eustath. p. 1328, 48.

689) s. Salmas. z. Scr. Hist. Aug. I. p. 548.

690) Hom. hymn. XIX, 37.

691) Apollod. I. 4, 1. vgl. Paus. VIII. 37, 11.

692) Pausan. II. 32, 6.

693) Einige Alte und auch O. Müller und Welcker nehmen σάτυρος = τίτυρος, Bock. Pott I, 225 no. 76 übersetzt „Pfeiffer" Die Wolkennatur der Satyrn ergiebt sich aus Welcker, Tril. p. 77. not. 101, wo sie als Waffenschmiede des Hephaistos (s. diesen) angeführt werden. Ueber Satyrn, Silenen und Faunen handelt Nat. Comes V, 7—9. p. 461—68. Vgl. Gesner de Sileno et Silenis (Comm. Gott. Tom. IV. 1782). Heyne Antiq. Aufs. II, 53—75.

letztern ohne Bocksfüfse darzustellen pflegt. Aber sie haben doch ein fratzenhaftes Gesicht, gespitzte ziegenartige Ohren, borstiges Haar, einen Ziegenschwanz a posteriori (und a priori). — Die ältern Satyrn heifsen Seilene. Ursprünglich gab es auch wohl blos einen Σειληνός, einen glatzköpfigen Alten, schlauchartig, der meist auf einem Esel reitet. Trotz seiner Liebe zum Wein und zur Ruhe ist er doch ein Tänzer[694]), Musikant[695]) und Philosoph: er verachtet die Glücksgüter und das Leben, indem er nicht geboren zu sein für das Beste erklärte[696]). Ja nicht blos ein Weiser ist er, sondern ein Weissager: Vergangenheit und Zukunft sind ihm bekannt. Vergleiche Pan. Wie Pan Gefährte des Dionysos, so auch Seilen Erzieher, Lehrer, Begleiter des Bakchos. Der Name Seilenos scheint auf Feuchtigkeit zu gehen[697]).

Eine merkwürdige Sage, deren Deutung ich nicht versuche, findet sich über den Tod des Pan beim Plutarch[698]). Hier erzählt ein gewisser Philippos, sein Lehrer Aemilian habe ihm eine Geschichte mitgetheilt, die dessen Vater Epitherses begegnet sei. Als er nemlich nach Italien schiffte und bei den Echinaden vorbei gegen Abend in die Nähe der Insel Paxoi kam, rief von hier eine Stimme den Steuermann Thamûs, einen Aegypter, und trug ihm, als er beim dritten Ruf antwortete, auf, bei Palades gegen das Land zu

---

694) Vgl. Paus. III. 25, 2.

695) O. Müller §. 386, 3.

696) Arist. b. Plutarch. cons. ad Ap. 27. Dieser Ausspruch wird sehr häufig angeführt (Cic. Tusc. I, 48 u. b. Lactant. III, 19. Senec. de tranquill. cp. 3. Mela II. 2, 25. Auson. Id. XV. zu Ende) und erinnert an jene schöne Stelle in Soph. O. C. 1211 sqq.

697) Welcker Nachtrag z. Trilog. p. 214 sqq.

698) De oraculor. def. cp. 17. p. 419. Vgl. G. Ch. Wagner de morte magni Panis (Misc. Lips. Tom. IV, 143—163). J. Nymann (praes. Beronio) de magno Pane Plutarchi. Upsal. 1734. 8.

rufen, dafs der grofse Pan gestorben sei.[699]). Alle erschraken. Als Thamûs bei Palades seines Auftrages sich entledigte, vernahm man ein grofses Seufzen, das nicht von Einem sondern von Vielen ausging, *ἅμα θαυμασμῷ μεμιγμένον*. Das Gerücht dieses Ereignisses kam bald nach Rom und zu Ohren des Tiberius, welcher den Thamûs vor sich bringen liefs. Er glaubte ihm, und auf seine Frage meinten die Gelehrten, dafs jener Pan des Hermes und der Penelope Sohn gewesen.

6. Ἄρης.

Lil. Gyraldus p. 313—320. Natalis Comes lb. II, 7. p. 160—165. Creuzer III, 277—280. H. D. Müller Ares. Braunschw. 1848. 8.

A. Name. Formen: *Ἄρης* (mit ᾰ); *Ἀρεύς*[700]).

Bedeutung: von *αἴρειν, ἀναίρειν* (tödten)[701]) Von *ἀρά* (Verderben)[702]). — Nach Pott[703]): „der Schützer." Vergl. Pan. Buttmann[704]) wollte *Ἄρης* mit *ἄρρην* zusammenbringen. — Welche Etymologie die richtige sein möge, beide Vorstellungen, des Kriegers und des Beschützers, gehen zusammen in dem Himmelsgotte. — („Ueber die Abkunft des Ares ist so viel gemutmafst worden, dafs man, den horrens feris altaribus Hesus hinzugenommen, auch an aes und eisen denken dürfte."[705]) Hoffmann[706]) bringt das deutsche man,

---

699) „Es war, als hätten Wald und Wiesen Stimme bekommen, als stimmten sie die Todtenhymne des Herbstes an: „der grofse Pan ist todt." Andersen Eines Dichters Bazar. Th. I. p. 12. (ed. II. Braunschweig 1846.)

700) Callim. Jov. 77.

701) Phurnut. N. D. 21.

702) Heraclid. (— t.) Allegoriae Homer. cp. 31, p. 103. ed. Schow.

703) I, 221 sq.

704) Lexil. I, 195.

705) Grimm Gesch. d. d. Spr. I, 124.

706) Q. H. II, 8 sq. Vgl. p. 11. 40.

das lat. m-as, M-ars mit Ἄρης, ἄρσην, ἄρνες zusammen. Aber Mars ist = dem Indischen Gotte Mârutas[707]) (Beiname des Indra, Donnergottes)).

B. Genealogie. Ares gilt durchweg für einen Sohn des Zeus und der Hera[708]). Vergl. Zeus, Sohn des Kronos und der Rhea, Hermes, Sohn des Zeus und der Maja. Nach der Genealogie ist mithin Ares Himmelsgott. Wenn Ovid[709]) die Hera durch Berührung einer Blume schwanger werden und den Ares gebären läfst, so ist das entweder blofse Nachahmung von der Erzeugung des Hephaistos oder aber hat denselben Sinn; was nach unserer Auffassung des Ares sehr wohl möglich ist.

C. Mythologie. So wenig wir auch von der ältesten Gestalt des Ares wissen, so läfst sich doch soviel deutlich erkennen, dafs er aus dem Zeus sich entwickelt hat[709a]), und zwar vorzugsweise aus dem in Sturm und Unwetter waltenden Zeus.

1. Der natürliche Ares.

Er giebt sich als Himmelsgott dadurch zu erkennen, dafs er

a) Herr der Wolken ist. Er führt zuweilen den Blitz[710]), was unmöglich wäre, wenn er nicht Macht über die Wolken besäfse; er buhlt mit der Aphrodite[711]), der Göttin des blühenden, sprossenden Erdlebens, das von der thauigen Wolke befruchtet wird. Sehr charakteristisch ist

---

[707]) Kuhn in Haupt Z. f. d. A. V. 491 sq.

[708]) *E*, 896.

[709]) Fast. V, 251 sqq.

[709a]) Vergl. *Ζεὺς ἄρειος* und dazu die Abbildung bei Müller Denkm. II, No. 21 (tb. II.)

[710]) Soph. O. R. 469 sq. Winckelmann Mon. ined. Thl. I. Kp. 1. (VII, 272).

[711]) *ϑ*, 266 sqq.

die Unterredung zwischen Apollon und Hermes dabei. Apollon: „Hättest du auch wohl Lust, in mächtigen Banden gefesselt, So auf dem Lager zu ruhn bei der goldenen Aphrodite?“ Hermes: „O geschähe doch das, ferntreffender Herrscher Apollon! Band', auch dreimal so viel, unendliche möchten mich fesseln, und ihr all', o Götter, es schaun und die Göttinnen alle! dennoch ruht' ich gern bei der goldenen Aphrodite!“ — Als Herrn der Wolken charakterisiert den Ares auch, dafs er auf einem Wagen einherfährt [712]). Vorzugsweise ist aber Ares als Wolkengott Herr des Sturmes; darum ist ihm Thrakien vor allen lieb [713]), das Land der rasenden Stürme; darum heult er wie zehntausend Mann [714]), wie er auch deshalb den Beinamen *βριήπυος* [715]), der gewaltig schreiende, führt. Aus demselben Grunde besteht Feindschaft zwischen ihm und Athene [716]). Für seine Wolkennatur spricht auch, dafs er *ἕρκος Ὀλύμπου* [717]) genannt wird. — *Κύκνος* hiefsen zwei Söhne von ihm, der eine von der Pelopia [718]), der andere von der Pyrene (!) [719]). Der Name geht auf die als Schwan angeschaute Wolke. Davon der singende Schwan. — Hierher gehört auch die *Ἀρεία κρήνη* bei Theben [720]).

Als Himmelsgott ist Ares ferner daran kenntlich, dafs er

b) Herr der Wärme ist. Daher der Beiname

---

712) *E*, 356 sqq. vgl. Psalm 104, 3: „Du fährest auf den Wolken wie auf einem Wagen und gehest auf den Fittichen des Windes.“

713) *Θ*, 361.

714) *E*, 859 sqq.

715) *N*, 521.

716) *E*, 765 sqq.

717) Hom. hym. in Mart. 3.

718) Hesiod. Sc. 57, Göttling.

719) Apollod. II. 5, 11.

720) Apollod. III. 4, 1. Unger Theb. Parad. Hal. 1839. p. 103 sqq.

μαλερὸς bei Sophocles[721]). Vielleicht geht auch *μυώπιος*[722]) (von *μύωψ*, die Bremse) auf die Hitze.

Aus dem Herrn der Wolken und der Wärme entwickelt sich Ares

c) als Herr des Gedeihens. Daher *ἀφνειὸς* zu Tegea[723]). Hierher ziehe ich auch den *Ἄρης γυναικοθοίνης* zu Tegea[724]), an dessen Feste keine Männer theilnehmen durften[725]), und den *γυναικῶν* zu Argos[726]), obgleich die Sage den Namen anders erklärt. Auch gehört hierher die offenbar auf Ackerbau sich beziehende Mythe von der Fesselung[727]) des Ares durch die Aloaden — eiden, Otos und Ephialtes[728]). Ihr Name Aloiden (von *ἀλωά*, Saatfeld, Tenne, vgl. Demeter *ἀλωάς*), ihre Verbindung mit Dionysos und den Musen, zeigen sie als agrarische Dämonen und zwar, da sie nicht Erddämonen sind, als Wolkendämonen: so

---

[721]) O. R. 190 sqq.: „Den glühenden Ares, der schildlos jetzt mich brennt mit Geschrei anstürmend, vertreibe aus dem Vaterlande entweder in das grofse Haus der Amphitrite oder an die unwirthliche Küste des thrakischen Meeres. Denn wenn etwas die Nacht übrig liefs, das raubt der folgende Tag. Den, o der feuertragenden Blitze (!) mächtiger Verwalter, Vater Zeus, vernichte mit Deinem Blitzstrahl!" — Vgl. Nägelsbach zur Il. p. 232.

[722]) Cornut. cp. 21. So lieset Creuzer mit Villoison; andere ziehen *βριήπυος* vor. S. Osann zu Cornut. p. 120.

[723]) Pausan. VIII. 44, 7 sq.

[724]) Pausan. VIII. 48, 4 sq.

[725]) Umgekehrt durften an den Festen des Ares zu Geronthrai keine Frauen in seinen heiligen Hain kommen.

[726]) Lucian. Amor. 30. Vgl. Bode Gesch. d. gr. Litt. II, 2. p. 119.

[727]) Vgl. p. 171 die Fesselung des Kronos. Anm. d. Herausg.

[728]) s. Creuzer III, 39 sq. Welcker bei Schwenck p. 313 sqq. vgl. p. 222. 362. Völcker über die Aloiden (Seebode Krit. Bibl. 1828. no. 2.). A. Eberz über die Fabel der Aloiden (Z. f. A. 1846. no. 99. p. 785—792. — Aehnlichen Sinn mufs die Fesselung der Hera durch Hephaistos und ihre Befreiung durch Ares haben, s. Millin 13, 48 (aus Mazocchi Tab. Heracl. p. 137).

wurden sie zu Riesen und der eine von ihnen, Ephialtes, zum Schreckbild, wie Hermes und die Kyklopen.

II. Der ethische Ares.

Als Herr der Wolken ist Ares

a) Krieger und Tänzer; die wilde Kriegerlichkeit tritt in seinem ethischen Charakter besonders hervor. Er ist, wie physisch vorzugsweise der Gott des tobenden Sturmes, so ethisch ein Brausekopf, ein wetterwendischer Kerl, *ἀλλοπρόσαλλος*[729]), *μαινόμενος*[730]); *τειχεσιπλήτης*[731]), *ἀνδρειφόντης*[732]), *βροτολοιγός*[733]), *μιαιφόνος*[734]). Vielleicht gehört hierher auch *Ἄρης Θηρείτας*. In Kolchis hing das goldene Vliefs an einer Eiche in seinem Haine[735]). Von hier sollten die Dioskuren (!) seine Bildsäule mitgebracht haben, die in einem uralten Heiligthume des *Ἄρης Θηρείτας*, auf dem Wege von Sparta nach Therapne, stand[736]). Die Bezeichnung des Kriegerischen ist auch enthalten in den Beiwörtern *διμίτριος*[737]), *δίζωνος*[738]), *δεξιόσειρος*[739]). Bei dem Beinamen *θοός*[740]) erinnere ich an *Ἑρμῆς εὔκολος* und an die Wolkentänzer, welche wir bereits kennen gelernt haben. Wir werden es nur natürlich finden, wenn auch Ares ein trefflicher Tänzer genannt wird. Nach Lu-

---

729) *E*, 831, 889.

730) *E*, 831, 889.

731) *E*, 31, 455.

732) *B*, 651. *H*, 166. *P*, 259.

733) *E*, 31, 455, 518, 846, 909. *Δ*, 295. *M*, 130. *Υ*, 46. *Φ*, 421. *Θ*, 115, 349.

734) *E*, 31. 455, 844. *Φ*, 402. Vgl. *E*, 289, 388, 461, 507, 717, 830, 859, 863, 866, 904. *H*, 146, 241. *Z*, 203.

735) Apollod. I. 9, 16.

736) Paus. III. 19, 7 sq. S. Welcker bei Schwenck p. 309 not.

737) Zonaras Lex. gr. p. 507.

738) Creuzer Melett. I, p. 35 sq. not. 32.

739) Soph. Antig. 140.

740) *E*, 430. *Θ*, 215.

cian[741]) erhielt Priapos, ein kriegerischer Dämon, einer von den Titanen oder Idäischen Daktylen, von der Hera den Auftrag, ihren zwar noch sehr jungen aber wilden und über die Maſsen manneskräftigen Sohn Ares in der Kriegskunst zu unterrichten, was ihm nicht eher gelang, als bis er einen vollkommenen Tänzer aus ihm gemacht hatte. Vergleiche den Tanz der salischen Priester.

b) Dem Ἄρης μαλερός, dem Herrn der glühenden Wärme, entspricht im Ethischen Ares als Sender von Krankheit und Pest[742]).

Von Ares ursprünglich nicht verschieden ist Ἐνυάλιος. So wird das Wort bei Homer[743]) für Ares gebraucht; an einer Stelle[744]) ist es Beiwort. Aristophanes[745]) unterscheidet schon Beide; da Ares der Hauptgott blieb, trat Enyalios zu ihm in das Verhältniſs des Sohnes. Pausanias[746]) erzählt von der Fesselung des Enyalios. Ob sich diese auf Fruchtbarkeit bezieht? Ἐνυώ[747]), welche in Theben Antheil am Feste der Homoloïen hatte, und deren Bild zu Athen im Tempel des Ares stand[748]), ist der weibliche Ares. Daſs sie auf Wolkenanschauung beruhte, läſst sich nach Hesiod[749]) annehmen. Pott[750]) leitet den Namen von ἀνύειν, conficere, ab.

---

741) de salt. cp. 21.
742) Vgl. Musgrave z. Soph. Aj. 706. Soph. O. R. 190 sqq.
743) *B*, 651 u. öfter.
744) *P*, 210.
745) Pac. 457.
746) III, 15, 7.
747) *E*, 333, 592. Vergl. Tiesler de Bellona. Berol. 1842. 8. p. 16 sqq.
748) Pausan. I. 8, 4.
749) Th. 273, wo Enyo Tochter von Phorkys und Keto genannt wird.
750) I, 230.

Ἔρις, Φόβος, Δεῖμος, die Begleiter des Ares, sind Personifikationen ohne mythologischen Werth, denn sie haben keinen Kult.

Ueber die wenigen Kunstdenkmale vgl. Müller Arch. §. 372 sq.

Rückblick.

Werfen wir noch einen vergleichenden Blick auf das Verhältnifs der einzelnen bisher betrachteten Himmelsgötter zu einander. Am universellsten hat Zeus die Himmelsnatur in seinem Wesen festgehalten und verklärt; an ihm sind alle einzelnen physischen und ethischen Richtungen wahrzunehmen, welche in den übrigen Himmelsgöttern bald mehr bald weniger vereinzelt sich vorfinden. Er ist der Vater der Götter und Menschen, der gütige Fürsorger, der seinen Kindern Nahrung, Gesundheit, Glück und Wohlergehen giebt; er ist der weise und allwissende, der wahrhaftige, der freundliche und gnädige; der mächtige Schützer aller Gemeinschaften auf Erden, des Hauses, der Verwandtschaft, der Freundschaft, der Stadt und des Staates, und die Vertheidigung derselben unterstützt er mit seinem Arm und belohnt sie mit Sieg und Beute. Alles Unrecht hafst er und allen Frevel; er liebt die Gerechtigkeit, aber ist nicht unversöhnlich; ohne Ende lebt er ein ernster, erhabener Lenker aller Geschicke der Einzelnen und der ganzen Welt. — Von diesem universellen Charakter des Zeus haben die übrigen Himmelsgötter nur einen Theil behalten. Am meisten noch Hermes. Neben seiner sehr bedeutend hervortretenden Beziehung auf Fruchtbarkeit des Ackers und der Heerden ist er überwiegend ein Gott, welcher die Menschen im Leben wie im Tode geleitet und behütet. Er beschützt das Haus, die Knaben, die Wanderer; er beaufsichtigt die Wege, den Handel und Verkehr. Wohlergehen, Glück und

Reichthum kommt auch von ihm, und ist er nicht weise und allwissend wie Zeus, so doch voll Klugheit und erfinderischen Geistes. — Weit beschränkter ist das Wesen des Pan, welches sich wenig über die Natursymbolik erhoben hat. Aufseher der Heerden, Schützer der Jäger und Fischer; Meister auf der Syrinx, Urheber plötzlichen Schreckens, zeigt er in seiner bocksfüſsigen Gestalt, wie sehr er in der Natur wurzelt und von der Verklärung der übrigen olympischen Götter entfernt ist. — Fast umgekehrt ist es mit Ares, dessen Wesen nicht weniger beschränkt ist, aber sich fast ausschlieſslich in ethischen Verhältnissen bewegt. Denn er ist in seiner hellenischen Gestalt beinahe nur Gott des stürmischen, ungestümen, wüthenden Krieges.

Zweites Kapitel.

Die Sonnengötter.

Je nachdem die Sonne für sich, in ihrem Verhältniſs zum Monde oder in Bezug auf Tages- und Jahreszeiten betrachtet wird, hat sie auch verschiedene Vorstellungen erzeugt. Für sich betrachtet erscheint sie als ein Rad[751]) oder ein durch den Himmel fahrender Wagen, als das Auge des Himmels[752]), als Schild (jedoch nicht in der griechischen, sondern nur in der deutschen Mythologie)[753]), oder

---

[751]) Vgl. Grimm D. M. p. 586 sq.

[752]) Vgl. oben: ὁ αἰὲν ὁρῶν κύκλος Διός. Soph. O. C. 704; Pythagor. b. Diog. Laert. VIII, 29 nennt die Augen Ἡλίου πύλαι. Vgl. den hellenischen Zeus 2, b, u. Grimm D. M. p. 665.

[753]) Grimm D. M. p. 665.

als ein glänzender Gott mit goldigem Haar[784]). Ueber das verschiedenartig gedachte Verhältnifs des Mondes zur Sonne siehe oben, Scheidungen im Polytheismus. — Der Untergang der Sonne, der auch auf die Griechen einen wehmüthigen Eindruck machte, wie die auf denselben sich beziehenden Mythen darthun, wurde angeschaut als Tod (Hippolytos, Phaëton) oder Raub (Phaëton durch die Aphrodite entführt). Auch die Beziehung der Sonne zu den Jahreszeiten erweckte verschiedene Vorstellungen. Im Frühjahr kehrt sie zurück (von der Reise, vom Tode) und erfreut den Menschen, tödtet aber im Sommer durch brennende Hitze, und im Herbst verschwindet sie (gefesselt, verreisend, sterbend).

Unter den Titanen, den Kindern des Uranos und der Ge, haben wir bereits zwei kennen gelernt, welche als Personifikationen der Sonne anzusehen waren: *Κοῖος* (der Feurige) und *Ὑπερίων* (Hoch- oder Drüberwandler). So wenig nun, als dem Uranos eine selbstständige Verehrung je zu Theil geworden ist, so wenig diesen seinen beiden Söhnen. Sie sind, gleich wie der Vater, nur theogonische Potenzen, und haben als solche nur gedient, um andere dem Kulte näherstehende Sonnen- oder Mondgötter von sich herleiten zu lassen. So gleich den Helios.

1. *Ἥλιος*.

A. Name. *Ἥλιος* scheint einerseits mit dem Gothischen sáuil (rund), ahd. segil, sagil, sahil, nhd. Siegel (⊙) zusammenzuhängen, andrerseits mit dem Gothischen hvil, isl. hiol, schwed. hjul (d. h. Rad), womit weiter wieder die

---

[784]) Helios auf Münzen von Rhodos mit strahlenförmig fliegendem Haare dargestellt. O. Müller Arch. §. 400.

Monatsnamen ἰούλιος, ἰουλαῖος, ἰλαῖος d. h. Sonnenmonat, nach dem Sonnenrade benannt, übereinkommen[755]). Dafs ἥλιος das Digamma gehabt, ist nicht zu bezweifeln, da öfter β vorgeschoben wird. So βαβέλιος bei den Pamphyliern[756]), ἀβέλιος bei den Kretern[757]), βέλα bei den Lakonen[758]).

B. Genealogie. Helios ist Sohn des Hyperion und der Theia[759]) (Glänzende, Mond) oder der Euryphaessa[760]). Davon Ὑπεριονίδης[761]) und Ὑπερίων, wenn man diese Form als eine patronymische, nach Eustath. aus Ὑπεριονίων zusammengezogene, gelten läfst[762]). Wenn man jedoch bedenkt, dafs die Theogonien, also auch ihre Figuren, wesentlich nachhomerisch sind, dafs der Vers mit Ὑπεριονίδης grofsem Verdacht unterliegt und die Form Ὑπερίων bei Homer nicht als Patronymikum gefafst zu werden braucht: so wird man geneigt sein müssen, für die älteste und auch noch für die homerische Zeit ὑπερίων als ein blofses Beiwort der Sonne, des Helios anzusehen[763]). Wie aus diesem Beiwort ein Vater, so entstand aus einem andern ein Sohn Φαέθων[764]).

C. Mythologie. Zu einer wirklich ethischen Ausbildung ist Helios nicht gelangt. Er blieb ziemlich concret mit seinem Naturobjekte, mit dem er ja auch denselben

---

755) S. Grimm D. M. p. 664. G. d. d. Spr. I, 106 sq.
756) Eust. 1654, 22.
757) Hesych. vgl. Pott. I, 131.
758) Hesych. s. v.
759) Hesiod. Th. 371 sqq. Pind. Isthm. IV, 1.
760) Hom. h. in Sol. XXXI, 2.
761) μ, 176. hymn. in Cer. 74.
762) S. Valcken. z. Theocr Adoniaz. p. 413 (Id. XV.) Matth. Gr. Gr. I. §. 100 u. 101.
763) Schömann de Titan. p. 21.
764) S. über diesen Nat. Com. Lib. VI, p. 552 sqq. Engel Kypros II, 643 sqq.

Namen führt. Er sieht alles und hört alles[765]), er ist θεῶν σκοπὸς ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν[766]), πολύσκοπος[767]), πανόπτης[768]), und wird deshalb bei Eidschwüren angerufen[769]). Zuweilen erscheint er auch prophetisch, was bei seiner lichten Natur nicht auffällt.

Morgens erhebt er sich aus dem Okeanos[770]) und steigt an dem Himmel hinauf; Abends senkt er sich der Erde zu und in den Okeanos zurück[771]). Dieser Vorstellung vom Okeanos widerspricht die andere nicht, nach welcher Helios unter die Erde geht[772]); denn sie ist der Natur ebenso gerecht.

Bei Homer ist nicht von einem Wagen und von Pferden des Helios die Rede[773]); vielleicht blos zufällig nicht. Dagegen ist wohl mehr als Zufall, dafs Homer sowenig als Hesiod etwas über die Art und Weise berichtet, auf welche Helios über Nacht aus dem Westen in den Osten zurückkommt. Die spätere Zeit liefs den Helios über Nacht in einem Kessel (λέβης)[774]) oder einem goldenen Becher[775]) auf dem Okeanos zu der Stelle seines Aufgangs zurückschiffen. Welcher Anschauung dies Sonnenschiff seinen

---

765) *Γ*, 277. Solem quis dicere falsum audeat Virg. Georg. I, 463. Sol qui terrarum flammis opera omnia lustras. Virg. Aen. IV, 607.

766) Hom. h. Cerer. 62.

767) Pind. fr. 74. 1. Böckh.

768) Aesch. Prom. 91. vgl. Hom. h. Cer. 69 sqq.

769) *Γ*, 277. *Τ*, 259. Apollon. Rh. IV, 229, 1019.

770) *Η*, 421 sq. *τ*, 433 sq. *γ*. init. mit Nitzsch.

771) Völcker Hom. Geogr. §. 15 sq.

772) *κ*, 191.

773) Sonst kommen sie sehr häufig vor; zuerst in den Hom. Hymnen.

774) Verf. d. Titanomachie bei Athen. I, c. p. 470.

775) Peisandros (Ol. 33 = 645) bei Athen. XI, 469 sq. Vgl. Sturz zu Pherecyd. p. 103 sq. Heyne Obss. Apollod. p. 161—163. Creuzer Symb. II, 668. Völcker Myth. Geogr. §. 17. Meineke z. Euphor. fr. 82. O. Müller Dor. I, 428.

Ursprung verdanke, will ich nicht entscheiden. — Die Heerden des Helios kann man auf die Sterne, oder auf die Tage und Wochen beziehen[776]).

Verehrung genofs Helios seit den ältesten Zeiten und an vielen Orten. Schon in der Odyssee[777]) will Eurylochos, wenn er glücklich nach Ithaka zurückgekommen sein wird, dem Helios einen prächtigen Tempel errichten und reiche Weihgeschenke aufhängen. Pausanias erwähnt eine Menge von Kultuslokalen des Helios. Der Hauptsitz seiner Verehrung war jedoch nicht im eigentlichen Hellas, wo dieser Gott in seiner mehr natursymbolischen Gestalt kein passender Genosse der olympischen Götter sein konnte, sondern in Rhodos, welches dem Helios geweiht war[778]). Hier feierte man ihm jährlich ein Fest, Ἅλια oder Ἁλίεια mit gymnischen und musischen Spielen und einer grofsen Prozession, die wahrscheinlich das Opfer von vier Rossen begleitete, welche dem Gotte ins Meer gestürzt wurden[779]).

Pferdeopfer werden auch sonst dem Helios dargebracht; so auf dem Taygetos[780]). Dieselben Opfer erhielt der Sonnengott bei den Persern[781]), bei den Massageten[782]), und bei den syrisch-semitischen Völkern[783]). Es hat dies einen andern Grund als bei Opfern der Wassergötter und zwar den, dafs der Sonnengott mit seinen Rossen selbst in das Meer hinabzusteigen scheint. — Aufserdem wurden dem

---

776) Vgl. Nitzsch z. Od. Bd. III, p. 386 sqq.

777) μ, 345 sqq.

778) Vergl. Pind. Ol. VII. 14 sq. Heffter d. Götterdienste auf Rhodos. Hft. III. Zerbst 1833. 8.

779) Hermann G. A. §. 67 init.

780) Paus. III. 20, 4.

781) Herodot. I. 189 ibq. Bähr.

782) Herodot. I, 216.

783) Münter Rel. d. Bab. Kph. 1827. 4. p. 27. Rel. d. Karth. p. 14. not. 44.

Helios Eber[784]) (als Symbol der Hitze) und weifse Widder[785]) geopfert. Doch auch anderes; denn zunächst giebt man, was man hat; obgleich man, wenn man kann, das Opfer dem Charakter der Gottheit gemäfs wählt, wie grade an der letzten Stelle.

Heilig war dem Helios der Hahn[786]), wovon der Grund leicht einzusehen ist.

Κοῖος, Ὑπερίων, Φαέθων (als Sonnenuntergang anzuschauen, oder auf die Jahreszeiten zu deuten) und *Ἐνδυμίων* (der Hineintaucher) sind mit *Ἥλιος* identisch.

Darstellungen: O. Müller Arch. §. 400, 1.

2. Ἀπόλλων.

Creuzer II, 3. Stuhr II, 195 sqq. O. Müller Dorier I, 200—370. Haupt de Apollinis cultu post Trojana tempora propagato et amplificato (Allg. Schulz. 1830. II. no. 74). Schwenck Mythol. Skizzen. Frkf. 1836. 12. p. 98—168. Gottschick Apollinis cultus unde ducendus sit. Berol. 1839. 4. Chr. Fresenius de Apollinis numine solari. Marburg 1840. 8. Haym de Apollinis origine et cultus vi. Spec. I. Laub. 1841. 4. W. Schwartz de antiquissima Apollinis natura. Berol. 1843. 8. Schwalbe Ueber die Bedeutung des Päan als Gesang im Apollinischen Kultus. Magdeb. 1847. 4. Lersch Apollon der Heilspender. Bonn 1848. 4.

Die Stelle, welche ich dem Apollon bei der Betrachtung der Sonnengötter einräume, zeigt schon im Voraus, dafs ich die Meinung derjenigen nicht theile, welche für den Apollon einen rein ethischen Ursprung annehmen[787]). Es ist freilich wahr, dafs ausdrückliche Zeugnisse einer Iden-

---

784) *T*, 197.
785) *Γ*, 103 sq.
786) Pausan. V. 25. 10.
787) Vofs Myth. Br. Bd. II. O. Müller, Stuhr u. A.

tität von Apollon und Helios nicht über die Zeit des Aeschylos hinausgehen; aber es ist mir unbegreiflich, wie man eine rein ethische Göttergestalt mit ihren Beinamen, Attributen und Mythen hätte mit einer natursymbolischen Gottheit vermischen und verschmelzen können, wenn nicht zwischen beiden eine ursprüngliche Verwandtschaft bestanden hätte. Ja, wie wäre man sonst überhaupt zu einer solchen Verschmelzung gekommen? Die Sache ist diese. Aus dem Verhältnifs der Sonne zum Erd- und Menschenleben hatte sich aus der allgemeinen Himmelsgottheit, Zeus, in frühester Zeit eine Sonnengottheit ausgeschieden, deren weitere Entwickelung darin bestand, dafs sie einerseits sich in ihrem natursymbolischen Wesen weiter entfaltete, andrerseits ihre ethischen Momente zu voller Ausbildung brachte. So geschah es, dafs schon vor Homer die Sonnengottheit zwei sehr verschiedene Gestalten angenommen hatte: eine mit überwiegend natürlichem, die andere mit überwiegend ethischem Charakter, Helios und Apollon. Wie man in Helios Keime zum Ethischen hin wahrnehmen kann, obgleich nur dürftig, so in Apollon Keime zum Natürlichen zurück. Diese Ansicht vom Ursprunge und der primitiven Identität von Helios und Apollon ist geeignet, einerseits die grofse Differenz zwischen beiden Göttern zu erklären, andererseits ihre spätere Identificierung. Eine solche konnte nur vor sich gehen dadurch, dafs man die Kraft verlor, den Apollon in seiner ethischen Verklärung festzuhalten. Indem das griechische Volk, den Einflüssen des Orients unterliegend, dem Naturleben verfiel, die freie geistige ethische Höhe aufgab, zu der es sich einst emporgeschwungen hatte, mufsten natürlich auch seine Götter immer mehr und mehr in die Natur versinken. So Apollon. Er wurde in den späteren Zeiten des hellenischen Lebens, d. h. etwa vom Ende des peloponnesischen Krieges an, das wieder, was er

einst gewesen war: Sonnengott, Helios[788]). — Es müſste doch wahrlich auch ein sonderbares Zusammentreffen genannt werden, daſs nicht blos Apollon so gut sich in den Helios schickte, sondern seine Schwester Artemis auch so gut in des Helios Schwester Selene.

Betrachten wir nun näher, inwieweit der Name, die Genealogie und Mythologie des Apollon unsere Grundansicht über Apollon bestätigt.

A. Name. b. Ἀπέλλων[789]), c. Ἀπλοῦν thessalisch[790]).

Die Alten, die ebenso erfinderisch als unglücklich im Etymologisieren waren, haben auch vom Namen des Apollon mancherlei Erklärungen aufgestellt[791]). Plato[792]): ἀπὸ τοῦ πάλλειν τὰς ἀκτῖνας, vom Schieſsen der Strahlen. Chrysipp.[793]): ἀ priv. und πολλοί, weil nicht viele sondern er allein das Licht hat[794]), oder ὡς οὐχὶ τῶν πολλῶν καὶ φαύλων οὐσιῶν τοῦ πυρὸς ὄντα. — Speusipp.[795]): ὡς ἀπὸ πολλῶν οὐσιῶν πυρὸς αὐτοῦ συνεστῶτος. Kleanthes[796]): ὡς ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων τὰς ἀνατολὰς ποιουμένου. — Neuere Gelehrte haben an ἥλιος gedacht, wofür die Lakonen βέλα, die Kreter ἀβέλιος sagten[797]). Damit war denn der Uebergang in den Orient leicht gemacht: Bal, Bel der

---

788) In Soph. El. 624 wird er um Schutz angerufen gegen die nächtlichen δείματα!

789) Ahrens de dial. II. 122.

790) Plato Cratyl.

791) S. Macrob. Sat. I, 17. p. 295 sq. Zeun.

792) bei Macrob. a. a. O.

793) ibd.

794) Vgl. Sol von solus bei Varro de lingua latina V. 10, 58.

795) Macrob. a. a. O.

796) ibd.

797) Hesych. s. v. Voſs Th. gent. p. 390.

Sonnengott[798]). — Buttmann[799]) denkt an den Jabal oder Jubal der Bibel. — Hoffmann[800]), von der Bemerkung ausgehend, daſs die erste Sylbe oft produciert wird, vermuthet davor ein altes *F*, *Fαπ* —, welches er mit dem lateinischen văpor zusammenbringt, und erinnert an die Tödtung der aus lutulenta tellure[801]) geborenen Pytho (vgl. unten). Ob der ganze Name abgeleitet oder zusammengesetzt sei, läſst er unentschieden, meint jedoch, er könne bedeuten vaporibus interficiens (*ὄλλυμι*). Kann er nicht heiſsen: vapores interficiens? Dabei wäre von der allernächsten Wahrnehmung ausgegangen, daſs die Sonne, wenn sie erscheint, die nächtlichen Nebel verscheucht. — O. Müller[802]): der hinwegtreibende, abwendende Gott (v. $\sqrt{}$*ἑλ* — *ἐλαύνω*). Diese Etymologie scheint richtig und der Name dem Sonnengotte gegeben zu sein von der Anschauung aus, nach welcher die Tagessonne das Dunkel, die Schrecken der Nacht, die Furcht erweckende Finsterniſs vertreibt, die Frühlingssonne den unheimlichen, bösen Winter. Denn dies sind die beiden Haupteindrücke, welche die Sonne auf den Menschen macht. —

B. Genealogie. Apollon gilt ebenso wie seine Schwester Artemis durchweg für ein Kind des Zeus und der Leto. Leto selbst ist die Tochter von Phoibe und Koios (Mond und Sonne) und nichts weiter als die Nacht. Sie ist die Dunkle, ihrem Namen nach, der mit *λαθεῖν* zusammenhängt.[803]). Diese Anschauung des Ursprungs der Sonne

---

[798]) Creuzer II. 567. Voſs a. a. O.

[799]) Myth. I, 166 sqq.

[800]) Q. H. II, 11 sq.

[801]) Ovid. Met. I, 434.

[802]) p. 303 sq. vgl Schwartz p. 33 sq.

[803]) Schwenck Andeut. p. 192. O. Müller Dor. I. 313. *Λητὼ ἡ νύξ* Eustath. Od. p. 1883, 64. und z. Il. p. 22, 29: *Λητοῦς δὲ υἱὸς ὁ Ἀπόλλων λέγεται, τουτέστι νυκτός· δοκεῖ γὰρ ἐξ αὐτῆς οἷα μητρὸς ὁ ἥλιος γεννᾶσθαι.*

aus der Nacht, welche für die Griechen Sophocles[804]) bezeugt, ist übrigens mehr oder minder allen Völkern gerecht. —

Wenn nun Leto die Dunkle ist, mit welcher der Himmel sich gattet, wer kann diese Dunkle anders sein als die Nacht? Doch gewifs nicht die „noch ruhende und unsichtbare Gottheit, aus welcher die sichtbare mit energischer Klarheit hervortritt"[805]). Und wenn nun weiter Apollon Sohn des Himmels und der Nacht ist, der von jenem sein Wesen, von dieser sein Leben, aus dieser seinen Ursprung hat, kann, frage ich, dieser Sohn ein anderer sein als der Sonnengott? Diese Schlüsse scheinen mir so zwingend, dafs ich in der That nicht weifs, wie man sich ihnen entziehen kann. Da das Wesen von Apollons Mutter so fest bestimmt ist[806]), so haben wir, was sonst selten der Fall ist, schon allein mit der Genealogie des Gottes sein Wesen selbst.

C. Mythologie.

I. Der natürliche Apollon.

Er ist

a) Herr der Sonne. Als solchen bezeichnen ihn die Beinamen, welche die Wurzel *ΛΥΚ* enthalten. *Λυκηγενής*[807]) ist auf Lycien, als Geburtsland des Gottes, auf Wolf und auf Licht gedeutet worden[808]). Alle drei Deut-

---

[804]) Trach. 94 sqq.; *ὃν αἰόλα νὺξ ἐναριζομένα τίκτει, κατευνάζει τε, φλογιζόμενον Ἅλιον κ. τ. λ.*

[805]) O. Müller p. 313.

[806]) Vgl. ihre Genealogie in Hesiod. Theog. 404 sqq., wo sie *κυανόπεπλος, μείλιχος αἰεί, ἤπιος ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι* heifst.

[807]) *Δ*, 101, 119.

[808]) Creuzer II, 533 sqq. O. Müller 307. Schwartz p. 18 sq. 39 sq.

ungen kommen auf dasselbe hinaus. Ebendasselbe besagt das Beiwort *λύκειος*[809]). Der Beiname *Φοῖβος* erklärt sich von selbst[810]). *Φαναῖος* (von *φαίνω*) auf Chios[811]). *Αἰγλήτης*[812]). *Ἠλεῖος* und *ἀλαῖος* hängen mit *ἥλιος* zusammen[813]). *Γυπαῖος*[814]) ist mit *γύψ* (Geier) zusammengebracht worden; richtig, wenn das Stammwort eine significante Bedeutung hat. Man kann vielleicht an *γύψος* (Kreide) denken, so dafs es hiefse: der Leuchtende. Ob *Κλάριος*[815]) zu Colophon mit clarus zusammenhängt? *Δήλιος*[816]) bezeichnet den Leuchtenden, von *δῆλος*. *Πασπάριος*? *Χρυσάωρ* „der mit dem goldenen Schwerte," von den Strahlen der Sonne[817]), die aber auch als Haar angeschaut wurden, wie die Beiwörter *χρυσοκόμης*[818]) und *ἀκερσεκόμης*[819]) darthun. *Ἀρνοκόμης*[820]) wird von Neuern durch „Hüter der Lämmer" erklärt; wahrscheinlicher ist die Bedeutung „lammhaarig," also weifshaarig. Ein sehr häufiges Beiwort ist *ξανθός*. *Ἑῷος*[821]). *Ἄκτιος* (mit *ἀκτίν*, Sonnenstrahl, zusammenhängend) wurde zu Adrastea verehrt[822]). Auch wurden ihm

---

809) O. Müller 305 sq. Schwartz p. 37 sq.

810) Vgl. Schömann de Tit. p. 18 sq. — Hartmann de Phoebo Apolline vet. Gr. ac Latii. Hal. 1787.

811) Hesych. s. v. Friebel Fr. satyr. p. 55.

812) Apollon. Rhod. IV, 1716. 1730. Apollod. I. 9, 26. O. Müller. Dor. I, 286, not. 1. Hesych. s. v.

813) Euphor. fr. 40. p. 75, Mein.

814) Conon. narrat. 35.

815) Nicandr. fr. 20. cf. Nicandr. Vit. p. 61 sq. West. Tacit. Annal. II, 54. Dio Chrys. XLVII, p. 524. Mor: *Κολοφῶνος, καίτοι ποιητὴν οὐ χείρονα Ὁμήρου παρέχεται, τὸν Ἀπόλλωνα.* O. Müller Dor. I, 227.

816) Arnob. I, 26.

817) Hesiod. O. D. 771. *Χρυσάορος* Ap. Rh. III, 1283.

818) Tyrt. II, 4. Winckelm. Wrk. IV, 289 sq.

819) Υ, 39. Pollux II, 35.

820) Macrob. Sat. I, 17. p. 303. Zeun.

821) Ap. Rh. II, 686, 700. Herodor. bei Sch. Apollon. II, 684.

822) Strabo XIII, 879. Vgl. Class. Journ. XVII, 367.

ἄκτια in Akarnanien und auf Leucas gefeiert[823]). *Θυμβραῖος*[824]), so viel als *θυμάρης*, herzerfreuend? oder der zu Thymbra verehrte? Zu Korone in Messenien hiefs Apollon *κόρυδος*[825]). Creuzer[826]) bezieht den Namen auf die Lerche, welche z. B. auf Lemnos dem Apoll heilig war. Vielleicht bedeutet das Wort „der, die sich Erhebende," was charakteristisch für die Lerche wie für die Sonne ist. Die Beziehung dieses Beiwortes auf Licht erhellt aus dem Umstande, dafs nach dem Berichte des Pausanias in demselben Tempel ein Bild des Apollon *ἀργεώτας* stand. (—)[827]). *Δρομαῖος*[828]) und *βοηδρόμιος*[829]) bezeichnen die Sonne als Läufer. *Ἐρέσιος* auf Lesbos[830]), von *ἐρέσσω*, bewegen. Dahin gehörte auch *ἐρίθιος*[831]), wenn nicht an der angeführten Stelle *ἐρυθίβιος* zu lesen wäre[832]). (—)[833]). *Λοξίας*[834]), als Eigenname gebraucht, wird von *λοξός*, krumm, abgeleitet, was auf den Sonnenball gehen würde. Man kann es auch von

---

823) Hermann G. A. §. 64, 14.

824) Sturz z. Hellanic. fr. 136, p. 161.

825) Pausan. IV, 34, 7. var. lect. *κόρυνθος*, woher Creuzer vermuthet *κορυθάλειος*.

826) Wiener Jahrbb. Bd. 119. p. 155.

827) Im Grundrisse folgen die Beinamen: *δειραδιώτης*. *Θόρναξ*. *Πτῷος*. *Κύνθιος*. *δοναστάς*, alle, mit Ausnahme von *Θόρναξ*, mit Fragezeichen versehen. Erwähnt finden sich nur *δοναστάς* (mit dem Citat Theopomp. fr. 320) und *Θόρναξ* (Hesych. = Apollon).
Anm. d. Herausgebers.

828) Plut. Q. S. VIII. 4, 4. C. J. II. p. 406 B.

829) Panofka Denkm. u. Forsch. 1849. no. 8. p. 87 sq.

830) Hesych. I, p. 1413 Alb. O. Müller Dor. I, 228.

831) Ptolem. Heph. VII, p. 198, 11 West.

832) O. Müller Proleg. 417. Vgl. Engel Kypros II, 6

833) Von den im Grundrifs an dieser Stelle befindlichen Beiwörtern *ἑκατομβαῖος*? und *θόαξος* ist nichts bemerkt als bei dem letztern die Verweisung auf Hesych. (*Θόαξος· Ἀπόλλων*).
Anm. d. Herausgebers.

834) Macrob. Sat. I, 17. p. 300 Zeun. Eustath. p. 794, 54.

λέγω ableiten und auf den Propheten beziehen. *Τριόπιος*, nach Hesych. = *τριόφθαλμος*, und *ἔναυρος*[835]) gehen auf die Lichtnatur des Sonnengottes.

Auf den täglichen Lauf der Sonne bezieht sich die Mythe von der Tödtung des Drachen *Πυθώ*, die zu Delphi, dem Hauptkultuslokale des Gottes noch vor Delos, vor allen berühmt war und in einem eigenen Feste dargestellt wurde. Aus erwärmtem Schlamm entstanden[836]), den Menschen schädlich[837]), schrecklich[838]) und ungeheuer[839]), hauste neben der Quelle Kastalia der Drache *Πυθώ* oder *Πυθών* (von $\sqrt{}$*πυθ*, faulen, blasen, wehen, pusten)[840]), mit anderem Namen *Δελφύνη* oder ∸ *φίνη*, was mit *Τέλφουσσα* oder *Τιλφοῦσα* — *ὦσα* gleich ist und mit *σίλφη* zusammenhängt[841]). So war denn Pytho eine Ausgeburt der erwärmten, dünstenden Feuchtigkeit. Als Leto mit ihren beiden Kindern schwanger war, verfolgte Pytho sie[842]), weil er wufste, dafs er durch Leto's Kind umkommen würde. Aber er fand sie nicht. Als darauf Apollon bald nach seiner Geburt an den Parnafs kam[843]), tödtete er mit seinen Pfeilen den Drachen; d. h. die nächtlichen Nebel, welche die Nacht verfolgen, werden von der kaum geborenen Sonne getödtet, ähnlich,

---

835) Hesych. s. v. ibq. intptt.

836) Ovid. Met. I, 440.

837) H. in Apoll. 354.

838) Callimach. hymn. Apoll. 100.

839) Apollon. Rh. II, 706. Pytho zieht ein ähnliches Ungeheuer grofs, den von der Hera (Erde) allein erzeugten Typhaon (Hom. hymn. Apoll. 305 sq.) Dasselbe ist, wenn *Αἴξ* das Kind des Drachen Python heifst. (Plut Q. Gr. 12.) Vgl. O. Müller Dor. I, 320. not. 2.

840) Pott. I, 263. no. 252.

841) O. Müller Orch. p. 142, 3. 468 sq. Ahrens. de dial. I, 173. Vgl. den Fisch Delphin.

842) Athen. XV, 701. Tzetz. Lycophr. 208. Macrob. Sat. I. 17.

843) Forchhammer Apollons Ankunft in Delphi. Kiel. 1841.

wie Göthe[844]) sagt: „Die Nebel des Flusses und der Wiesen wehrten sich eine Weile, endlich wurden auch diese aufgezehrt.“

Bei dem Feste, welches man zur Feier des Sieges über den Drachen beging, wurde ein ihm eigenthümliches Lied gesungen, der Paian[845]). Wie Apollon in diesem Kampfe für sich als Sieger, für die Menschen als der Unheil abwendende erschien, so ertönte ihm der Paian theils als Siegeslied[846]), theils als Sühnlied[847]), theils als Zuversichtslied. Später blieb es zwar, was es war, verlor aber die ausschliefsliche Beziehung zu Apollon[848]).

Vielleicht ist auch auf den Tageslauf der Sonne in demselben Sinne, wie der von Python, der Mythos von der Tödtung des *Τιτυὸς* zu beziehen. Der Riese Tityos auf Euboia, Sohn der Erde[849]), (oder des Zeus und der Elara)[850]) stellte der Leto (oder der Artemis) nach, als sie von Panopeus nach Pytho ging, und wurde deshalb von Artemis[851]) (oder von Apollon und Artemis)[852]) mit Pfeilen

---

844) Ital. Reise. Bd. XXXIII, 7.

845) So hiefs er nach Apollon, welcher diesen Namen vorzugsweise als Heiler führte, wie theils aus den Fakten, theils aus dem Götterarzte Paion klar ist, wenngleich die Etymologie nicht deutlich vorliegt.

846) Vgl. *X*, 391 sqq.

847) *A*, 472 sqq.

848) Ueber den Paian vgl. Bode Gesch. d. hell. Dichtkst. II, 1. p. 7—25. Bernhardy Gr. Litt. Gesch. II, 447 sqq. Schwalbe über die Bedeutung des Päan als Gesang im Apollinischen Kultus. Magdeburg 1847. p. 7.

849) *Γηγενής* Sturz Pherekyd. p. 151. *Γαιήιος υἱός η*. 324.

850) —„*ἣν Ζεὺς, ἐπειδὴ συνῆλθε, δείσας Ἥραν, ὑπὸ γῆν ἔκρυψε καὶ τὸν κυοφορηθέντα παῖδα Τιτυὸν ὑπερμεγέθη εἰς φῶς ἀνήγαγεν.*“ Apollod. I. 4, 1.

851) Pind. Pyth. IV, 160.

852) Paus. III. 18, 15.

getödtet. Nach Welcker[853]) ist dieser Tityos ursprünglich verschieden von dem bei Homer[854]) in der Unterwelt bestraften.

Auch Ἀπ. δύμας[855]) und διδυμαῖος[856]) dürften, insofern sich in diesen Namen die Vorstellung von dem geschwisterlichen Verhältnifs zwischen Sonne und Mond ausspricht, auf den täglichen Lauf der Sonne zu deuten sein. —

Als Bildner der Woche dagegen bezeichnen den Apollon die Beinamen ἑβδομαῖος[857]) und ἑβδομαγέτης[858]). Den letzteren hat man erklärt als Führer der Sieben (Pleiaden), welche er im Frühling herbeiführt und mit ihnen die Erndte; der der siebente Heerführer ist; dem am siebenten Tage jedes Monats geopfert wird. Die richtige Uebersetzung ist wohl: Führer des Siebenten (Tages), an dem Apollon als ein siebenmonatliches[859]) Kind geboren sein sollte, und der ihm heilig war, wie davon überhaupt die Siebenzahl[860]).

Schafft Apollon die Woche, dann auch die Monate und Jahreszeiten; in dieser letzteren Beziehung heifst er μοιραγέτης in Delphi[861]) Dies giebt den Uebergang zu

---

[853]) Kl. Schr. II. 75 not.

[854]) λ, 575 sqq.

[855]) Tzetz. Lyc. 522. Gewifs hat Apollon diesen Namen nicht wie Müller Dor. I. 202, not. 2 vermuthet von der φυλὴ Δυμάνων, sondern diese von ihm.

[856]) In Milet. Herod. I, 157. Paus. VII, 2, 4. Arnob. I, 26. Diog. L. I, 29. O. Müller Dor. I, 225 sq. Höck Kreta. II, 318 sq. Lersch Ap. d. Heilsp. p. 11. Dafs er hier Orakelgott ist, tritt dieser Deutung nicht entgegen.

[857]) C. J. I, 463.

[858]) Aesch. S. c. Th. 800. Vgl. G. Hermann opusc. VII, 293.

[859]) ἑπταμηνιαῖος Sch. Callim. Del. 251.

[860]) Spanheim z. Callim. Del. 251. p. 350 sq. Menage z. Diog. Laert. III, 2 (Tom. I, 456 Hübn.) Bergk de reliq. com. p. 36. Welcker Alte Denkmäler I, 235.

[861]) Paus. X, 24, 4.

b) dem Herrn der Frühlingssonne. In diesem Sinne ist aufser der Deutung auf den Tageslauf der Sonne der oben erwähnte Mythos von der Erlegung des Python zu fassen: es sind die winterlichen Nebel und Gewölke, welche die Frühlingssonne vertreibt. Diesen Sieg Apollon's feierten die pythischen Spiele, an denen ein Knabe, dessen Vater und Mutter noch leben mufsten, den Apollon und dessen Kampf mit dem Drachen darstellte[862]). Das Fest fiel in jedes dritte Olympiadenjahr und zwar in den delphischen Monat Bukatios[863]) und auf dessen siebenten Tag. Der Bukatios entspricht nach Böckh dem Munychion (April, 425, 9. April) nach Hermann[864]) dem Boedromion (September/October, 426, 14. September). Vom mythologischen Standpunkt aus erscheint mir die Ansicht Böckh's die richtigere. — Wie, nach dem Mythos Apollon wegen der Erlegung des Drachen zur Sühne die Knechtschaft bei Admet erdulden mufste und, bevor er nach Delphi zurückkehren durfte, sich reinigen mufste, so begab sich der bei der Festfeier den Gott darstellende Knabe gleich nach der Darstellung des Sieges nach Tempe. Hier wurde er, nachdem er unterwegs (bei Pherai) die Knechtschaft mimisch dargestellt hatte, im zweiten Frühlingsmonat gereinigt, worauf er den Lorbeer brach und mit ihm als Daphnephoros zur Heimath zurückkehrte. — Als Herr der Frühlingssonne ist Apollon ferner Eröffner des Meeres für die Schifffahrt, indem er es von den Stürmen des Winters befreit. Ἀπ. δελφίνιος[865]), dem zu Aigina die Δελφίνια gefeiert

---

862) Hermann. §. 29, 23.
863) C. J. no. 1688.
864) De anno delphico p. 16 sqq. Vgl. G. A. §. 49, 7, 12.
865) Hom. hymn. in Apoll. 493. Vgl. Schwartz p. 66 sqq. [p. 67, not. 1 füge hinzu: cf. Ilgen. h. in Ap. Pyth. v. 317. — Not. 3. cf. Hygin.

wurden[866]), wobei ein *ἀγὼν Ὑδροφόρια καλούμενος*, im Monat Delphinios, der unserm April entsprochen zu haben scheint; wenigstens war es so in Athen (16. Munychion = 18. April 426, 21. April 429), wo an demselben Tage, an welchem Theseus seine Seefahrt nach Kreta angetreten haben sollte, Mädchen die *ἱκετηρίαν*, einen Olivenstab mit weifsen Wollenbinden, in das Delphinion trugen. *Τελφούσιος*[867]). *Ὀγκαῖος — άτης* (s. unt. Athene *Ὄγκα*). *Ἀπ. ἐκβάσιος*, der das Ausschiffen, Auslaufen beschirmt[868]). Als solcher hat er auf Münzen den Fufs auf einem Fische. *Ἐμβάσιος*[869]), *ἐπιβατήριος*[870]). Als Hort der Schifffahrt bezeichnen auch vielleicht den Apoll die Beinamen *μαλόεις*[871]), *μαλεάτης*[872]), *λιθήσιος*[873]),

---

fb. 194; Aegin. p. 150. — Not. 4: Müller Aegin. p. 150 not. p. Plut. Thes. 18, 2. cf. 14, 1.] J. de Witte Annal. del Inst. Vol. II. p. 180 sq. nott. 24. 26. Rhian Epigr. 9, 3. Mein. p. 211. Ueber die Delphine vergl. C. Gesner aquatilium hist. p. 395. Beckmann z. Antig. Caryst. p. 109 sq. Schneider z. Aelian An. II, 52. in Eclog. physic. p. 41. z. Aristot. Tom. II, p. 211. Böttiger Kunstmyth. II. p. 330 sqq. 399 (Schol. Apollon. Rhod. III, 1248. Visconti in Mus. Pio-Clement. Tom. VII, p. 71). Welcker Kl. Schr. I, p. 89 sq. Creuzer III, 267—273. Völcker Mythol. d. Japet. p. 158. Ueber Delphinmenschen Nonn. Dion. 23, 292, 38, 271. 43, 191. 288. Creuzer III, 268. Ueber die Musik- und Menschenliebe der Delphine Lorentz de orig. vet. Tar. p. 20 sq.

866) Hermann G. A. §. 52, 20.

867) Tzetz. Lycophr. 561.

868) Apollon. Rh. I, 966, 1186. O. Müller Dor. I. 226, 6.

869) Apollon. Rh. I, 404.

870) Zu Troezene. Paus. II. 32, 2. Weihgeschenk des den Winterstürmen auf der Rückkehr von Troja entkommenen Diomedes.

871) Hellan. fr. 58. St. p. 93 sq. Thucyd. III, 3. Nach Salmas. z. Solin. p. 46, b, E. von *μῆλα*, nach Plehn Lesb. p. 116 sq. von dem Hafen von Mytilene.

872) Auf dem Fels Malea in Creta. Rhian. (Mein. Anal. p. 185).

873) Bei Epidauros Paus. II. 27, 7; und in Lakedaimon, Pausan. III. 12, 8.

μυρικαῖος[874]), vielleicht von dem Sumpfgewächs *μυρίκη* (Tamariske)?

c) Herr der Sommersonne. Deshalb ist er *καταιβάτης* in Thessalien[875]) (vgl. oben p. 199 Zeus *καταιβάτης*). Darauf geht auch die Verbindung mit der Ziege[876]); er giebt Regen[877]), tödtet die Phlegyer mit Blitz, Erdbeben und Pest[878]). *Χαλάζιος*[879]). *Ἰσμήνιος* (vom Fluſs Ismenos) hatte ein bedeutendes Orakel aus Asche[880]).

Als Herr der Sommersonne ist Apollon zeugerisch im Naturleben: *γενέτωρ*[881]). Die Heerden gedeihen unter seiner Pflege: *νόμιος*[882]), *ὀπάων μήλων*[883]), *ἐπιμήλιος*[884]), *ποίμνιος*[885]), *ναπαῖος*[886]) (von der Stadt Nape)[887]). Er befördert das Wachsthum der Saaten, indem er alles ihnen Schädliche abhält. Daher *σιτάλκας*[888]); er vertreibt die Heuschrecken, *παρνόπιος*[889]), und die Mäuse,

---

874) Auf Lesbos. Sch. Nic. Ther. 613. Spanh. Callim. Apoll. Tom. II, p. 78.

875) Sch. Eur. Phoen. 1416. Zenob. IV, 29. Vgl. Soph. O. R. 469.

876) O. Müller Dor. I, 320, not. 2.

877) Arnob. I, 30. p. 45 Hild., der diese Natur des Apollon mit dessen Beschützung der Seefahrt verbindet (Delphinios) oder von dem Einfluſs der Sonne auf die Witterung herleitet.

878) Paus. IX, 36, 3.

879) Procl. bei Phot. Bibl. c. 239.

880) ibd. Paus. IX. 10, 4. Soph. O. R. 21. Hermann G. A. §. 39, 10.

881) Tim. b. Censor. de d. nat. cp. 2, 3 ibq. Jahn. Spanh. Callim. in Del. 282. Cratin. fr. ed. Runkel. p. 11.

882) Callim. in Apoll. 47. Theocrit. XXV, 21. Apoll. Rh. IV, 1218. Schol. Hom. *Ф*. 447. Pind. Pyth. IX, 64. O. Müller Dor. I, 282 sq.

883) Pind. Pyth. IX, 64 sq. vgl. *B*, 763 sqq. Hymn. Merc.

884) Auf Rhodos. Macrob. Saturn. I. 17, p. 303 Zeun.

885) Auf Naxos. ibd.

886) Aristoph. Nub. 144, wo unrichtig *Γονναπαῖος* gelesen wurde. Vgl. Schol. Paris. p. 424. Macrob. l. l.

887) Sturz Hellan. p. 16. Plehn Lesb. p. 21.

888) Pausan. X, 15, 2.

889) Pausan. I, 24, 8. Schwalbe p. 5. not. 7. *πορνοπίων* bei den kleinasiatischen Aeolern Strabo XIII, 912. *κορνοπαῖος* bei Nicand. Ther. 614 statt *κορνοπαῖος*?

σμινθεύς[890]). Ἐρυθίβιος[891]), der den Kornbrand abhält; σαυροκτόνος[892]), der Eidechsentödter. Auf den Gott der Fruchtbarkeit geht auch δεκατηφόρος[893]), der Zehntenempfänger oder Zehntenbringer. —

Der Mythos von den Hyperboreern. Nach Delos sollte Leto von den Hyperboreern gekommen sein. Von dort, so erzählte ein alter Hymnus, der dem Olen zugeschrieben wurde, kamen zugleich mit den Göttern zwei hyperboreische Jungfrauen, Ἄργη und Ὦπις, deren Grab auf Delos gezeigt, und die selbst in Hymnen angerufen und verehrt wurden. Nachher sandten die Hyperboreer zwei andere Jungfrauen, Ὑπερόχη und Λαοδίκη, und mit ihnen fünf Männer, Περφερέες (auch Ἀμαλλοφόροι, Οὐλοφόροι), die ihren Namen davon haben, daſs sie in Waizenbündeln heilige Gaben brachten[894]). Die Hyperboreer sind kein historisches Volk, wofür man sie vielfach genommen hat[895]), sondern ein mythisches, welches seine Existenz der Vorstellung von einer zeitweiligen Abwesenheit des Apollon (ἀποδημία, Gegensatz zu ἐπιδημία)[896]) verdankt. Wenn der Gott in der Fremde gedacht wurde, so muſste er dort ein Volk finden, welches dem Charakter des Gottes selbst entsprach. So galten denn auch die Hyperboreer, die jenseits des Boreas,

---

[890]) Λ, 39. Schwalbe p. 5. not. 7. O. Müller Dorier I, 287, not. 3.

[891]) Strab. XIII, 613. Roſs Inscr. Gr. Fasc. III, 277.

[892]) Plin. XXXIV, 8, 19. Winckelm. Wrk. VII, 382 sq. Welcker, Alte Denkmäl. Bd. I. p. 406—414.

[893]) Paus. I, 42, 5. O. Müller Dor. I, 230 sq.

[894]) Herodot. IV, 33—35. Schwartz p. 53 sqq.

[895]) Gedoyn und Banier in Mém. de l'Acad. Tom. VII. ed. 4. Fréret Hist. de l'Acad. Tom. XVIII. p. 192. — Vgl. Joh. Eberh. Fischer Quaestiones Petropolitanae. Gotting. 1770. 4. p. 99—119. Schubart de Hyperboreis. Marburg 1825. 8. Völcker Myth. Geogr. p. 145—170. O. Müller Dor. I, 269 sqq.

[896]) s. Spanh. z. Callim. Apoll. 13. p. 87 sq.

über den Boreas hinauswohnenden, für ein seliges, glückliches, gerechtes Volk, welches nur von Früchten sich nähre und ein tausendjähriges Alter erreiche[897]). Sie opfern dem Apoll Hekatomben von Eseln[898]). Wenn sie lebensmüde sind, bekränzen sie sich und stürzen sich in's Meer, ein Gebrauch, der an die Thargelien und an den Kultus des Apollon auf Leukas erinnert. Der Mythos von den Hyperboreern besagt nichts Anderes, als dafs des Apollon geliebtes Volk die Früchte auf Delos gedeihen läfst. Dem entspricht denn auch, dafs das auf Delos gefeierte Fest ein Erndtefest war[899]).

In Delphi war dem Sinne, nicht der Form nach, dasselbe Fest. Nach dem Hymnus einer Delpherin Boio[900]) hatten zwei Hyperboreer das Orakel zu Delphi errichtet, wie denn auch zwei hyperboreische Heroen, Hyperochos und Laodikos, das delphische Heiligthum gegen die Gallier vertheidigten[901]). Nach delphischer Sage besuchte der Gott seine geliebten Hyperboreer, um mit ihnen von der Frühlingsnachtgleiche bis zum Frühaufgange der Pleiaden (bis gegen den Mai) zu tanzen und zu spielen; dann, wenn in

---

897) Pind. Pyth. X, 37—44: „Nimmer weilet die Muse Von ihren Weisen entfernt. Umher schwebet der Jungfrauentanz — Und Lyra ertönt und der Flöt' aufjauchzender Laut. — Mit goldprangendem Lorbeer lockiges Haar flechtend feiern sie Festmal' in Heiterkeit. — Nicht Siechthum, noch Greisenalter, das kraftlose naht, — dem geliebtesten Volk, Von Müh'n wie von Fehden fern — Leben all' und entgehen — der strengen Nemesis Zorn." —

898) Pind. ap. Eustath. Il. *α*. 41. Cramer Anecd. IV, 266, 26: *ὅτι παρὰ τοῖς Ὑπερβορέοις ὄνους θύουσιν Ἀπόλλωνι διὰ τὴν σπάνην τοῦ ζῴου.* cf. Apollod. fr. 13. Hermann G. A. §. 26, 7. O. Müller Dor. I, 281. not. 1. Das erinnert an das Beiwort *κίλλαιος* auf Lesbos Strab. XIII, 612.

899) Schwalbe p. 22.

900) Pausan. X. 5, 7 sq.

901) O. Müller I, 270.

Griechenland das erste Korn geschnitten wird[902]), kehrt er mit der vollen reifen Aehre nach Delphi zurück[903]). Alkaios[904]) singt in einem Paian auf Apollon: „Als Apollon geboren war, schmückte ihn Zeus mit goldener Binde und Leier und gab ihm überdies einen Wagen — Schwäne waren der Wagen — und schickte ihn nach Delphi und zu Kastalias Fluthen, damit er dort Recht und Gesetz den Hellenen verkünde. Apollon aber, sein Gespann besteigend, befahl den Schwänen, zu den Hyperboreern zu fliegen. Als das die Delpher merkten, stellen sie einen Paian und Gesang und Chöre von Jünglingen an, und den Dreifufs umstehend rufen sie dem Gotte, dafs er von den Hyperboreern zurückkomme. Ein ganzes Jahr bleibt er dort Recht sprechend. Darauf befiehlt er wiederum den Schwänen, von den Hyperboreern wegzufliegen. Es war Sommer, ja Mitsommer, als Alkaios den Apollon von den Hyperboreern zurückführte, weshalb, wenn der Sommer glänzt und Apollon daheim ist, die Leier um den Gott sich schmückt. Es singen die Nachtigallen ihm, die Schwalben und Cikaden, deren Loos nicht ist, unter den Menschen zu singen, sondern zur Ehre des Gottes; Kastalia strömt in silbernen Fluten und der grofse Kephissos hebt rauschend seine Wogen.

So kehrt also der sommerliche Sonnengott, der zu seinen geliebten Hyperboreern sich zurückgezogen, zur Sommerzeit mit vollen Händen von ihnen zurück. Die Schwäne, sein Wagen, sind Wolken, wie ich schon früher erklärt habe[905]).

---

902) Hesiod. O. D. 383. vgl. Kruse Hellas. I, 251. 256.

903) O. Müller p. 271.

904) fr. 2 Bgk.

905) Dies bestätigt sprechend die Abbildung bei O. Müller Denkmäler Bd. II, Taf. III, No. 48, wo ein Schwan den Blitz des Zeus herabträgt, als dieser seinen goldenen Regen auf die Danae

Die Rückkehr des Apollon nach Delphi feierten die Theophania, welche Herodot[906]) erwähnt, und mit denen das Fest der ἐπιδημία[907]) Ἀπόλλωνος identisch ist[908]). — Den Ap. δαφνηφόρος[909]) stellte der Knabe dar, welcher von Tempe zurückkam, indem er einen Lorbeer in der Hand trug. Wie an vielen Orten Griechenlands, so wurden auch zu Theben bei dem Ismenion in achtjährigem Cyclus Daphnephorien gefeiert[910]). Hierbei wurde vor dem Daphnephoros ein mit Lorbeeren, Blumen und 365 Wollenbinden geschmückter Olivenstab einhergetragen, an welchem sich oben eine mehrere kleinere tragende eherne Kugel befand, unten eine minder grofse. Die Wollenbinden gehen auf die Tage, die grofse Kugel auf die Sonne, die mittlere und kleineren auf Mond und Sterne; das Tragen des so geschmückten Olivenstabes vor dem Ap. δαφνηφόρος bezeichnet die von dem Gott herbeigeführte Veränderung des Jahres und die Ankunft desselben bei dem Anfang der Erndte.

herabfallen läfst. — Tafel XIII. no. 140 Apollon auf einem Schwan auf Delos herabschwebend. — Ich billige nicht die von Schwartz (p. 43 sqq.) angenommene ausschliefsliche und primitive Beziehung des Schwanes auf die kämpfende, kriegerische, siegverleihende Natur des Apollon, die vielmehr in dem siegreichen Kampfe der Sonne gegen die Dämonen des Nebels und pestartiger Ausdünstungen ihre Begründung findet (S. Schwalbe p. 9. not. 5). Was sollen auch kriegerische Schwäne in der milden Hyperboreersage? Will man sonst in dem Schwan jene Beziehung finden, so kann dies erst eine ethische Herausbildung aus der Schwanenwolke sein.

906) I, 51.

907) Vgl. Zeibich de Apolline ἐπιδημίῳ, Witteb. 1754.

908) Hermann G. A. 64, 4. [Ueber die im Grundrifs hier folgenden Beinamen Παγασαῖος und Τεμπείτας finden sich nur die Notizen: Παγασ. Hes. Sc. 70. Sch. Ψ, 346 (Theb. cycl. fr. 6. Paris) παγασίτης O. M. D. I, 205) Τεμπ. (O. M. D. I, 203). — Anm. d. H.]

909) Plut. Them. 15.

910) S. O. Müller Orchomenos p. 215.

Wenn schon die delische und delphische Hyperboreersage und diejenigen Feste, welche die Rückkunft des Gottes zur Zeit der Erndte feiern, den Apollon als den das Getreide zeitigenden Sonnengott darstellen, so ist ein fernerer Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung in anderen Festen gegeben, welche dem Gotte mit Beziehung auf die Erndte begangen wurden. Kurz vor der Erndte, am 6. Thargelion (18. Mai 426, 20. Mai 429) feierte man in Athen die *Θαργήλια*[911]), hier das vornehmste Fest des apollinischen Kultus. Der Name *Θαργήλια* = *πάντες οἱ ἀπὸ γῆς καρποί*[912]); deshalb hatten auch Helios und die Horen Theil daran. Die sittliche Bedeutung des Festes war die, daſs man es beging im Gefühl der Unwürdigkeit und sich, erdrückt von so vieler im Spenden der Erndte hervortretenden Güte, zu sühnen und zu entsündigen suchte. Wie es scheint, fiel mit diesem Feste die delische Theorie zusammen, zu welcher dasselbe Schiff gebraucht wurde, auf welchem Theseus nach Kreta gefahren war; und da Theseus dorthin Menschen als Opfer mitgenommen hatte, so wurde an den Thargelien die Sühnung in der Weise vorgenommen, daſs man einen Mann und eine Frau, mit Feigenschnüren behangen, unter Flötenbegleitung vor die Stadt führte und dort verbrannte oder vom Felsen stürzte[913]). Aehnlich war es mit dem Herabstürzen bei dem Heiligthum des Apoll auf Leukas[914]). — Das eigentliche Erndtedankfest waren die *Πυανέψια*[915]). Am 7. Pyanepsion (24. October 427, 28. September 430),

---

[911]) Hermann G. A. §. 60. Schwalbe p. 21 sq.

[912]) Etymol. M. p. 443.

[913]) O. Müller Dor. I, 329 sq. Suchier de vict. hum. ap. Gr. P. I, cp. 4.

[914]) Müller Dor. I, 233.

[915]) Hermann G. A. 56. 8. Schwartz p. 62. Vgl. *Ἀπ. ἐνθρυπτος* (ein auf Kuchenwerk eingebackener Apollon) Hesych. s. v. *ἐνθρυπτα*.

also im Herbst, wurden dem Apollon gekochte Hülsenfrüchte (davon der Name *Πυανεψίων*) als Dankopfer für den Erndtesegen dargebracht: auch trug ein *παῖς ἀμφιθαλής* (dessen beide Eltern noch lebten) einen mit Früchten behangenen Oelzweig, *εἰρεσιώνη*, umher und vor den Tempel des Apoll, wo er, wie auch an Privathäusern, aufgehängt wurde, als ein Zeichen des Dankes und zugleich als ein Symbol beständigen Segens[916]. — Etwas früher scheint das Fest *θεοξένια* gefallen zu sein, da der Monat Theoxenios zu Delphi wahrscheinlich dem Metageitnion (August) entsprach. An diesen delphischen Theoxenien ward Apollon mit einem Gastmahl bewirthet und bewirthete selbst die anderen Götter. Solche Feste waren auch anderwärts, z. B. in Pellene, wo Apollon selbst Theoxenios hiefs[917]. Man kann nicht umhin, hier der Erzählung Homer's[918] zu gedenken, nach welcher die Götter bei den Aethiopen zum Mahle sind, d. h. bei einem mythischen Lieblingsvolke des Apollon, wie wir ein anderes in der Hyperboreersage kennen gelernt haben. Die Götter sind bei den Aethiopen zum Mahle, heifst aber nichts anderes, als dafs sie bei Apollon zum Mahle sind. So versteht man auch die *ἡλίου τράπεζα* bei den Aethiopen[919] und begreift die auffallende Erscheinung von Mohrenköpfen in Delphi[920]. — Ueber die *Βοηδρόμια*[921] wissen wir nichts näheres; nur wegen der

---

916) Hermann G. A. §. 56, 8. Schwartz p. 62 sq. Höck Kreta II, p. 112 sqq. p. 118 sq. Hiermit hängen auch wohl die kleinen Bettlerliedchen zusammen, welche Athenaeus (VIII, 359 sqq.) anführt.

917) Paus. VII, 27, 4. Vgl. Böckh Expl. Pind. p. 194. Hermann G. A. p. 51, 29 sq. 10, 12.

918) *Α*, 423.

919) Herod. III, 18.

920) Panofka Progr. zum Winckelmannsfest 1849.

921) Etym. M. p. 202.

getödtet. Nach Welcker[853]) ist dieser Tityos ursprünglich verschieden von dem bei Homer[854]) in der Unterwelt bestraften.

Auch Ἀπ. δύμας[855]) und διδυμαῖος[856]) dürften, insofern sich in diesen Namen die Vorstellung von dem geschwisterlichen Verhältnifs zwischen Sonne und Mond ausspricht, auf den täglichen Lauf der Sonne zu deuten sein. —

Als Bildner der Woche dagegen bezeichnen den Apollon die Beinamen ἑβδομαῖος[857]) und ἑβδομαγέτης[858]). Den letzteren hat man erklärt als Führer der Sieben (Pleiaden), welche er im Frühling herbeiführt und mit ihnen die Erndte; der der siebente Heerführer ist; dem am siebenten Tage jedes Monats geopfert wird. Die richtige Uebersetzung ist wohl: Führer des Siebenten (Tages), an dem Apollon als ein siebenmonatliches[859]) Kind geboren sein sollte, und der ihm heilig war, wie davon überhaupt die Siebenzahl[860]).

Schafft Apollon die Woche, dann auch die Monate und Jahreszeiten; in dieser letzteren Beziehung heifst er μοιραγέτης in Delphi[861]) Dies giebt den Uebergang zu

---

853) Kl. Schr. II. 75 not.

854) λ, 575 sqq.

855) Tzetz. Lyc. 522. Gewifs hat Apollon diesen Namen nicht wie Müller Dor. I. 202, not. 2 vermuthet von der φυλὴ Δυμάνων, sondern diese von ihm.

856) In Milet. Herod. I, 157. Paus. VII, 2, 4. Arnob. I, 26. Diog. L. I, 29. O. Müller Dor. I, 225 sq. Höck Kreta. II, 318 sq. Lersch Ap. d. Heilsp. p. 11. Dafs er hier Orakelgott ist, tritt dieser Deutung nicht entgegen.

857) C. J. I, 463.

858) Aesch. S. c. Th. 800. Vgl. G. Hermann opusc. VII, 293.

859) ἑπταμηνιαῖος Sch. Callim. Del. 251.

860) Spanheim z. Callim. Del. 251. p. 350 sq. Menage z. Diog. Laert. III, 2 (Tom. I, 456 Hübn.) Bergk de reliq. com. p. 36. Welcker Alte Denkmäler I, 235.

861) Paus. X, 24, 4.

b) dem Herrn der Frühlingssonne. In diesem Sinne ist aufser der Deutung auf den Tageslauf der Sonne der oben erwähnte Mythos von der Erlegung des Python zu fassen: es sind die winterlichen Nebel und Gewölke, welche die Frühlingssonne vertreibt. Diesen Sieg Apollon's feierten die pythischen Spiele, an denen ein Knabe, dessen Vater und Mutter noch leben mufsten, den Apollon und dessen Kampf mit dem Drachen darstellte[862]. Das Fest fiel in jedes dritte Olympiadenjahr und zwar in den delphischen Monat Bukatios[863]) und auf dessen siebenten Tag. Der Bukatios entspricht nach Böckh dem Munychion (April, 425, 9. April) nach Hermann[864]) dem Boedromion (September/October, 426, 14. September). Vom mythologischen Standpunkt aus erscheint mir die Ansicht Böckh's die richtigere. — Wie, nach dem Mythos Apollon wegen der Erlegung des Drachen zur Sühne die Knechtschaft bei Admet erdulden mufste und, bevor er nach Delphi zurückkehren durfte, sich reinigen mufste, so begab sich der bei der Festfeier den Gott darstellende Knabe gleich nach der Darstellung des Sieges nach Tempe. Hier wurde er, nachdem er unterwegs (bei Pherai) die Knechtschaft mimisch dargestellt hatte, im zweiten Frühlingsmonat gereinigt, worauf er den Lorbeer brach und mit ihm als Daphnephoros zur Heimath zurückkehrte. — Als Herr der Frühlingssonne ist Apollon ferner Eröffner des Meeres für die Schifffahrt, indem er es von den Stürmen des Winters befreit. *Ἀπ. δελφίνιος*[865]), dem zu Aigina die *Δελφίνια* gefeiert

---

862) Hermann. §. 29, 23.

863) C. J. no. 1688.

864) De anno delphico p. 16 sqq. Vgl. G. A. §. 49, 7, 12.

865) Hom. hymn. in Apoll. 493. Vgl. Schwartz p. 66 sqq. [p. 67, not. 1 füge hinzu: cf. Ilgen. h. in Ap. Pyth. v. 317. — Not. 3. cf. Hygin.

etwas verdunkelt, hat die Sage von des Apollon Knechtschaft bei Laomedon = Ἀγησίλαος, Ἀγησάνδρος, Beinamen des Hades[936]). Auch gehört hierher das Beiwort λαθραῖος[937]), der Verborgene.

2. Der ethische Apollon.

Nur aus Apollon als dem Herrn der Frühlings- und Sommersonne entwickeln sich die ethischen Eigenschaften des Gottes. An die lichte, glänzende Sonne, welche oben am Himmel einherzieht, auf Alles herniederblickt und Alles sieht, hat sich eine Reihe von Vorstellungen angeschlossen, der zufolge Apollon erscheint

a) als der leuchtende, helle, glänzende, reine Gott. Wie alles natürlich Unreine, so ist ihm auch alles moralisch Unreine zuwider; lauter und rein, wie er selbst, mufs Alles sein, was sich ihm naht und mit ihm in Berührung tritt. Diese Vorstellung von Apollon ist für das ganze griechische Leben von unendlich wichtiger Bedeutung geworden. Denn gerade dieser Apollon war es, welcher der alten Blutrache entgegentrat und die Mordsühne, der er sich einst selbst unterzogen hatte, einführte (Orestes); welcher allen ungerechten Krieg verdammte, und um dessen Tempel zu Delphi schon in den frühesten Zeiten eine Amphiktionie sich gebildet hatte, deren Zweck es war, keine der amphiktionischen Städte je von Grund aus zu vertilgen, keiner jemals das Wasser abzuschneiden und das Heiligthum des delphischen Gottes aus allen Kräften zu beschützen[938]).

b) Als der weise, wissende, prophetische Gott.

---

[936]) Schwartz p. 27 sqq.
[937]) Strabo X, p. 459 D. Casaub.
[938]) Hermann St. A. §. 11 sqq.

Hierüber ist nicht weiter nöthig zu reden[939]; die Vermittelung zwischen Natürlichem und Ethischem ergiebt das oben p. 251 über Helios Angeführte. Das Orakel zu Delphi ist bekannt; Schriften über dasselbe siehe bei Hermann St. A. §. 23, 17. — Bei dem Orakel des Klarischen Apollon bei Kolophon stieg ein Priester in die heilige Grotte und trank von dem Wasser, dessen Kraft ihn zur Weissagung begeisterte[940]. Im Didymaion, dem Orakel des Apollon Didymaios bei Milet, welches ein eigenes Priestergeschlecht, das der Branchiden[941] besorgte, weissagte eine Frau, welche den Saum des Gewandes und die Füfse mit dem Wasser der Quelle benetzte und den emporsteigenden Dampf an sich zog[942]. Apollinische Orakel bestanden auch zu Argos, Abai u. a. O. — Auf den weissagenden Charakter Apollons gehen auch die Beiwörter *προόψιος*[943], *θεάριος*[944], (*Λοξίας* s. oben p. 259 sq.) *ἀλευρόμαντις*[945] (Mehlprophet). — Die gröfste Bedeutung für das Griechische Leben hatte das delphische Orakel, sowohl in religiöser, als in politischer Beziehung. Denn in Folge dieses delphischen Einflusses geschah es, dafs auch nach den nicht dorischen Staaten der Kult Apollons kam, namentlich nach Athen, wo er sehr bedeutend sich geltend machte, selbst zum Nachtheil ursprünglich einheimischer Gottheiten. Und wie in Griechenland der gesammte Kultus unter der Oberleitung des delphischen Orakels stand, so wurde seiner Ent-

---

[939]) Vergl. Hermann G. A. §. 40. „Von den apollinischen Orakeln."

[940]) S. Hermann a. a. O.

[941]) Herod. I, 46, 92, 157. V, 36 u. öft. Vgl. Bähr zu I, 46 u. 92. Soldan das Orakel der Branchiden in Z. f. A. 1841. p. 546. 584.

[942]) Vgl. Hermann G. A. §. 40, 26.

[943]) Paus. I. 32, 2. — Vates Latonius Arnob. III, 21.

[944]) Paus. II. 31, 6.

[945]) Hesych.

scheidung auch Krieg und Frieden, die Gründung von Kolonieen und das Ordnen bestehender Staaten anheimgegeben[946]).

Als der Alles sehende, beaufsichtigende Sonnengott ist Apollon der **Schützer**: ἐπόψιος[947]), ἐπιτρόπιος[948]), ἐπίσκοπος[949]), προστατήριος[950]), ἀφήτωρ[951]). Wie man die Eiresione an den Thüren aufhing, so stellte man vor den Thüren einen Altar in Form eines Säulenkegels auf, welcher dem Apollon geweiht war. Er selbst hiefs davon θυραῖος[952]), und ἀγυιεύς[953]) — αῖος — άτης. Θυρξεὺς am Eingange des Bosporus auf den Sympleyaden[954]). Θοράτης[955])? Προπυλαῖος[956]). Καρινός, zu Athen, am Eingange des Gymnasiums in Form eines nicht grofsen pyramidalen Steines[957]). Λεσχηνόριος[958]), Beschützer der Geschlechter; ἀγοραῖος[959]), ὅριος[960]). Er ist

---

946) S. **Hermann** G. A. §. 5.

947) Hesych. **Müller** Dor. I, 373, 3.

948) Dion. Halic. IV, 25.

949) Cornut. cp. XXXII, p. 198 Os.

950) Paus. I, 44, 2.

951) I. 404.

952) Macrob. Sat. I, 9.

953) Paus. I, 31, 6. Hesych. Tom. I. p. 72 Ἀγυιεύς· ὁ πρὸ τῶν θυρῶν ἑστὼς βωμὸς ἐν σχήματι κίονος. Eustath. Il. p. 166, 22. Harpocr. Etym. M. Suid. Pollux IV, 123. VIII, 35. Sch. Aristoph. Vesp. 875. Thesm. 489. Eurip. Phoen. 631 (Jon 184 sqq.). **Meursius** ad Hellad. Chrestom. p. 70. **Stanley** ad Aesch. Agam. 1090. Macrob. Sat. I, 9. **Hermann** G. A. §. 15, 10 u. 12. 51, 12. **Lersch** Apollon der Heilspender. Bonn 1848. p. 10. Hesych. I. p. 72: Ἀγυιάτιδες αἱ πρὸ τῶν θυρῶν θεραπεῖαι.

954) Paus. VII. 21, 13.

955) In Lakedaimon. Hesych. I, 1724.

956) Aristid. p. 16 Jebb.

957) Paus. I. 44, 2. Vgl. **Lersch**, Ap. d. Heilsp. p. 10.

958) Cornut. cp. 32, p. 201 Os. O. **Müller** Dor. I, 246 sq. **Welcker** Ep. Cykl. 273.

959) Paus. I. 41, 3. Doch wird da besser ἀγραῖος gelesen.

960) Zu Hermione. Paus. II. 35, 2.

der Anbauende, *οἰκιστής*[961]), der bei dem Aussenden von Kolonieen als Gründer verehrte, *κτίστης*[962]), Führer der Kolonieen, *ἀρχηγέτης*[963]); *πατρῷος*[964]) in Athen. *Μεταγείτνιος*[965]), die nachbarlichen Verhältnisse hütend, oder vom Monat (August—September)? *Φιλέσιος*[966]) in Milet.

b) Apollon als Gott des Gesanges und des Saitenspiels, als der er uns schon bei Homer[967]) entgegentritt, obgleich später erst weiter ausgebildet, wo er sogar zum *μουσηγέτης*[968]) wird. Man hat dies abgeleitet von den ihm zu Ehren gesungenen Päanen; Andere davon, weil er die Menschen zum Guten und Rechten, das er ihnen in Orakelsprüchen kundthut, durch die Musik antreibt; noch Andere dachten an die Harmonie im Lauf der Gestirne. Vielleicht rührt dieser Charakterzug im Wesen des Apollon daher, dafs die Sonne zur Fröhlichkeit und zum Gesange stimmt, alle Vögel bei ihrem Erscheinen, ja die ganze Welt ihr fröhlich entgegenjauchzt. Auch darf man wohl an das Vibrieren des Sonnenstrahls denken. — An den Musiker lehnt sich der Tänzer, *ὀρχηστής*[969]).

c) Apollon als Schütze, was sich leicht erklärt aus

---

[961]) Spanh. ad Callim. Apoll. 57.

[962]) ibid.

[963]) Pind. Pyth. V, 56. Thucyd. VI, 3. Böckh Expl. Pind. l. l. O. Müller Dor. I, 231. not. 1.

[964]) Paus. I. 3, 4. Apoll. Rh. I, 410. Macrob. I, 17. p. 302 Zeun. Sch. Aristoph. Nub. 1468 sagt, die Athener seien die Einzigen, bei denen *Ζεὺς πατρῷος καὶ Ἀπόλλων κατὰ φρήτρας καὶ δήμους καὶ συγγενείας* verehrt würde.

[965]) Harpocrat. p. 197.

[966]) Arnob. I, 26. Macrob. Sat. I, 17. O. Müller Dor. I, 226 u. not. 8. Lersch Ap. d. Heilsp. p. 11.

[967]) Vgl. Cuper Apoth. Homer. p. 30.

[968]) Plut. Q. S. IX, qu. 14. cp. 1, 1. — 4, 3.

[969]) Pind. fr. 115 Bckh.

dem Stechen und Daherschiefsen der Sonnenstrahlen, welche durchweg als Pfeile angeschaut wurden[970]). Gewöhnlich zieht man hierher die Beiwörter ἕκατος[971]) und ἑκάεργος[972]), jedoch mit Unrecht; ἕκατος bedeutet „der Gewaltige," von der Sanskritwurzel *vaç*, welche das Können, Wollen, die Macht ausdrückt; ἑκάεργος ist „der starkglänzende" von ἀργός. Dagegen bezeichnen den Schützen ἑκηβόλος[973]), ἑκατηβελέτης[974]), ἀργυρότοξος[975]), κλυτότοξος[976]), εὐφαρέτρας[977]). Als Schütze ist Apollon auch Jäger: ἀγρεύς[978]), ἀγρευτάς[979]), wie zugleich Krieger: στρατάγιος[980]).

Als Gott der Sonne, welche dem Menschen reichliche Nahrung verleiht und mit ihrem warmen Schein den Kranken Genesung giebt, ist Apollon auch Herr der Gesundheit: ζωστήριος[981]), κουροτρόφος[982]), λαοσσόος[983]). — Aber er kann auch die Völker verderben, indem er Hunger und Pest mit seinen glühenden Strahlen er-

[970]) Eine gleiche Anschauung scheint auch Psalm 91, 5 u. 121, 6 zu sein. — Wir sprechen von stechenden Augen, die ihre Pfeile schiefsen.

[971]) Dem die Ἑκατόννησοι heilig waren. Strabo XIII, p. 618 Cas. — *Α*, 385. *Υ*, 71. h. Apoll. 276. Simonid. fr. 34 Bgk.

[972]) Tyrt. II, 3. Solon. fr. XII, 53. Sch. Callim. in Del. 292.

[973]) *Α*, 14. Macrob. Sat. I, 17, p. 306 Zeun.

[974]) *Α*, 75.

[975]) *Α*, 37. Tyrt. II, 3.

[976]) φ, 267.

[977]) Soph. Trach. 207.

[978]) Orph. Hymn.

[979]) Soph. O. C. 1091.

[980]) Auf Rhodos. Rofs Inscr. fasc. 3. no. 282.

[981]) Eurip. Vit. Meinecke Anal. Alex. p. 121 sqq. Von dem Ort Zoster in Attika, wo Leto den Gürtel gelöst haben sollte, ehe sie auf Delos gebar. Steph. Byz. s. v. Ζωστήρ.

[982]) Eustath. Od. τ, 86. p. 1856, 34. Ilgen Hymn. p. 605.

[983]) *Υ*, 79.

zeugt[984]). Den Ἀπ. καρνεῖος[985]) fafst Welcker[986]) als den Vernichtenden, von κείρειν; Andere erklärten sich mit Rücksicht auf die am 7. des dorischen Monats Karneios (Metageitnion, August—September) gefeierten Karneen[987]) dagegen. Doch haben diese offenbar nach dem, was Pausanias[988]) über die Stiftung der Karneen erzählt, aufser auf Krieg auch Bezug auf Pest und Fruchtbarkeit, was noch dadurch bestätigt wird, dafs es Ἀπ. καρνεῖος ist, der den Hyakinthos, das Blumenleben der Erde, tödtet[989]). Auch deutet auf Natursymbolik die Stelle bei Hesych. s. v. σταφυλοδρόμοι: τινὲς τῶν Καρνεατῶν παρορμῶντες τοὺς ἐπὶ τρύγῃ. Ob das einer Auswanderung gleichende Zeltleben der Spartaner während des neuntägigen Festes eine Flucht vor der Pest bezeichnen soll? Darauf weist wenigstens die eben citierte Erzählung des Pausanias über die Stiftung der Karneen hin. — Den Pestgott bezeichnen auch die Beiwörter οὔλιος[990]) und λοίμιος[991]). — Wie aber Apollon Krankheit sendet, so ist er auch der gnädige Gott, der gegen sie schützt oder von ihr befreit: ἀποτρόπαιος[992]),

---

984) Vgl. Il. α. — Apoll. II. 5, 9. Sch. Ven. Φ, 448. Bergk de relig. com. Att. antq. p. 38.

985) Paus. II. 10, 2; II. 11, 2; III. 13, 3; III. 14, 6; III. 21, 8; III. 24, 8; III. 25, 10; III. 26, 5 u. 7; IV. 31, 1.

986) Hecker med. Annal. 1832. S. 28.

987) Ueber dies Fest s. O. Müller Orch. p. 321 sqq. Sturz z. Hellanic. fr. 53. p. 86 sqq. Du Theil recherches sur les fêtes Carnéennes. Mém. de l'Ac. Tom. XXXIX, 185—202. Hermann G. A. §. 53. Thrige Res Cyrenensium. Hafn. 1828. p. 281.

988) III. 13, 4. Als Hippotes den Wahrsager Karnos getödtet hatte, suchte Apollon das Heer mit einer Pest heim, bis die Dorer den Seher durch Stiftung des Festes versöhnten.

989) S. O. Müller Dor. I, 357 sq.

990) Auf Lindos. Rofs Inscr. Gr. fasc. III, no. 271.

991) Zu Lindos. Macrob. Sat. I, 17.

992) Aristoph. Pl. 854. O. Müller Dor. I, 298, 7. Vgl. ἀλεξιμβρότους πομπὰς Pind. Pyth. V, 85.

ἀκέσιος[993]), *ἀλεξίκακος*[994]), *ἐπικούριος*[995]). Der Beiname *Παιάν*[996]) (— *ήων*, — *ών*) ging theils in die Bedeutung allgemeiner Hülfsleistung über, theils löste er sich zu selbstständiger Gestaltung als Götterarzt ganz von Apollon los[997]).

Aufser Paian sind Epiphanien des Apollon: *Ἀκταίων*, vgl. *Ἀπ. ἀκτ—ιος*. *Ἰξίων*, Sohn des Phlegyas, der den Deioneus in eine feurige Grube stürzt. Zeus reinigt ihn von diesem Morde und macht ihn der Ehre seines Tisches theilhaftig. Da stellt er der Hera nach, statt deren ihn Zeus ein Wolkengebilde umarmen läfst. Zur Strafe wird Ixion an ein feuriges Rad gebunden, das durch die Luft dahinrollt. *Ἡρακλῆς*[998]). *Ἱππόλυτος*[999]). *Θησεύς* u. A.

3. *Ἀ σ κ λ η π ι ό ς.*

Creuzer Symb. III, 44—53. Panofka Asklepios und die Asklepiaden. Berl. 1846. 4. Vergl. Ueber die Heilgötter d. Gr. Berl. 1845. 4.

A. Name. Der Name des Asklepios ist meines Wissens bisher genügend noch nicht erklärt worden. Die

---

[993]) In Elis. Paus. VI. 24, 6.

[994]) Zu Athen. Paus. VIII, 41, 8.

[995]) Zu Bassai bei Phigalia mit einem ausgezeichneten Tempel, der zur Zeit der Pest im peloponnesischen Kriege erbaut wurde. Paus. VIII, 41, 7 sqq. Vergl. Stackelberg der Apollotempel zu Bassai.

[996]) Soph. O. R. 154. Eur. Alc. 91. 220. Arist. Acharn. 1212. Plut. Q. Gr. IX, 14. p. 745 B. Creuzer z. Gemmenkunde p. 106 sqq. Ueber den Einflufs der Sonne auf Gesundheit s. Paus. VII, 23, 8.

[997]) Vgl. Schwalbe p. 6. not. 1.

[998]) Ueber diesen s. Hagen de Herculis laboribus. Regim. 1827. A. Vogel Hercules sec. Graecor. poetas et historicos descr. et illustr. Hal. 1830. 4.

[999]) Most de Hippol. Thesei filio. Marb. 1840. L. v. Schmidt de Hippol. Troezenio (Rhein. Mus. 1849. VII, 1. p. 52—64).

Etymologien der Alten sind der Art, dafs es nicht werth ist ihrer zu erwähnen[1000]). — Von ἀσκάλαβος Eidechse? Liegt in dem Stamm eine Beziehung auf die Sonne?

B. Genealogie. Asklepios ist Sohn des Apollon und der Arsinoe, Tochter des Leukippos[1001]); oder des Apollon und der Koronis, der Tochter des Phlegyas[1002]). Der Vater und die Grofsväter weisen auf Licht hin. Die Koronis, wird erzählt, liefs sich, von Apollon schwanger, mit dem Ischys ein; weshalb sie getödtet wurde in ihrer Wohnung zu Lakereia in Thessalien. Als sie schon auf dem Scheiterhaufen liegt und verbrannt werden soll, rettet Apollon (oder Hermes)[1003]) das Kind, den Asklepios, aus den Flammen und übergiebt ihn dem Cheiron zur Erziehung[1004]). — Nach einer andern Sage war Asklepios, bei Epidauros geboren und ausgesetzt, von einer Ziege ernährt, von einem Hunde bewacht und durch einen Hirten gefunden worden, welcher den Knaben von Blitzglanz umstrahlt sah[1005]): überall Licht und Glanz, welches in Verbindung mit seiner Abkunft von Apollon auf eine ursprüngliche Sonnengottheit zurückweist.

C. Mythologie.

1. Der natürliche Asklepios.

Als Herren der Sonne characterisieren den Asklepios

[1000]) Vergl. Intpp. z. Cornut. cp. 33. Hemsterh. z. Lucian. Tom. I. p. 442 sq. ed. Wetst.

[1001]) Apollod. III. 10, 3. Hesiod. b. Pausan. II, 26, 7. (fr. 99 Mcksch.).

[1002]) Hesiod. b. Sch. Pind. III. 14 u. 48. (fr. 142 Mcksch.) — Vgl. Heyne Obss. Apollod. p. 276 sq. Schellenberg ad Antim. p. 80.

[1003]) Paus. II. 26, 6.

[1004]) Pind. Pyth. III.

[1005]) Paus. II. 26, 4 sq.

die Beiwörter *αἰγλαήρ*[1006]), *ἀγλαόπης*[1007]). *Καούσιος*[1008]) hängt wohl mit *καίω* zusammen. Beziehung auf Fruchtbarkeit deuten an: *αὐλώνιος*[1009]), *αὐξιθαλής*[1010]), *ἠπιοδότης*[1011]). Hierher gehört auch die *ῥάβδου ἀνάληψις*, ein alljährlich auf Kos gefeiertes Fest, welches wahrscheinlich dem Feste der Eiresione analog war[1012]).

2. Der ethische Asklepios.

Noch weniger wie Apollon hat Asklepios von dem universellen Charakter der Sonne an sich behalten. Er ist

a) Schützer: *ἀπαλεξίκακος*[1013]). *Ἀρχαγέτας*[1014]), *φιλόλαος*[1015]), *δημαίνετος*[1016]). — Hauptsächlich hat jedoch Asklepios die eine auch bei Apollon hervortretende Seite ausgebildet:

b) seine Beziehung zur Gesundheit. Man kann sagen, dafs Asklepios fast nichts anderes ist als Gott der Gesundheit. Zu einem solchen ist er in der hellenischen Götterwelt wohl erst nach Homer geworden, während er früher nur in Lokalkulten, namentlich in Thessalien, verehrt wurde. Späterhin waren seine Tempel über die ganze griechische Welt verbreitet. Sie wurden besonders an reinen und gesunden Orten angelegt, in kühlen Hainen, an

---

1006) Hesych. I. p. 140.

1007) Bei den Lakonen. Hesych. I. p. 54.

1008) Bei einem Dorfe *Καοῦς* in Arkadien. Paus. VIII. 25, 1.

1009) Paus. IV. 36, 7. Ort in Messenien — Schlucht, Niederung.

1010) Orph. Hymn. 66, 5.

1011) Orph. Hymn. 66, 3.

1012) Vgl. Hermann G. A. §. 67, 19.

1013) Orph. Hymn. 66, 5.

1014) Bei den Phokaiern, die ihm Alles, mit Ausnahme von Ziegen, opfern. Paus. X, 32, 12.

1015) In Lakonika. Paus. III. 22, 9.

1016) In Elis. Paus. VI. 21, 4.

kühlenden oder heilkräftigen Quellen u. s. w.[1017]) Die Priester solcher Heiligthümer waren zugleich Aerzte, und man kann die Asklepiostempel als eine Art Krankenhäuser betrachten, die theils durch ihre gesunde Luft und Lage heilten (weshalb sich Kranke in die Ἀσκληπιεῖα tragen liefsen)[1018]), theils durch besondere Kuren, welche in ihnen vorgenommen wurden. Natürlich alles mit religiösem Anstrich. Daher auch die Incubation (*ἐγκοίμησις*)[1019]).

Die Beiwörter, welche den Asklepios als Herren der Gesundheit bezeichnen, sind: *ἰατρός*[1020]), *παιών*[1021]), *κοτυλεύς*[1022]), *ἀγνίτας*[1023]) (von *ἄγνος*, Keuschlamm; wohl der Reinigende). In Titane, welches von dem Bruder des Helios erbaut sein sollte, errichtete — wie Paus. II. 11, 5 sqq. erzählt — Alexanor, der Enkel des Asklepios, diesem ein Asklepieion, welches theils von Andern, theils von Hülfesuchenden umwohnt wird. Innerhalb der Umzäunung ist ein alter Cypressenhain. Die Bildsäule, man konnte nicht erkennen ob von Metall oder Holz, zeigte nur Gesicht, Arme und Füfse; sie war mit einem weifsen wollenen Unterkleide und Oberkleide angethan. Fast ebenso war das Ansehen der Hygieia. Dem Alexanor aber opfern sie gleich einem

---

[1017]) Hermann G. A. §. 14, 4.

[1018]) Diog. Laert. IV, 24. Hundertmark de incrementis artis medicae per expositionem aegrotorum in vias publicas et templa. Lips. 1749. 4.

[1019]) F. A. Wolf Beitrag zur Geschichte des Somnambulismus aus dem Alterthum in seinen Miscellaneis. Halae. 1802. 8. p. 382 sqq. E. P. A. Gauthier Recherches historiques sur l'exereice de la médecine dans les temples chez les peuples de l'antiquité. Paris et Lyon. 1844. 8.

[1020]) Paus. II. 26, 9.

[1021]) Eurip. Androm. 900.

[1022]) Bei Therapne, von Herakles, dem er die Wunde an der Hüftpfanne geheilt. Paus. III. 19, 7.

[1023]) Zu Sparta. Paus. III. 14, 7.

Heroen nach Sonnenuntergang, dem Euamerion aber wie einem Gotte. Diesen Euamerion, wenn ich recht vermuthe, nennen die Pergamener Telesphoros, die Epidaurier Akesios. Ἀκέσιος = Heiler; Τελεσφόρος = zur Reife, Vollendung bringend; Εὐαμερίων = der einen guten Tag giebt? Ἀλεξάνωρ = den Menschen helfend. Diesen asklepiadischen Dämon finden wir verhüllt und ganz klein dargestellt [1024]), und werden dadurch an den Ἀσκλ. παῖς zu Megalopolis [1025]) erinnert.

Die vier Hauptstätten des Asklepiosdienstes sind 1) Trikka in Thessalien [1026]). Von dort kam er aller Wahrscheinlichkeit nach 2) nach Epidauros, welches gerade durch seine Verehrung des Asklepios berühmt war [1027]). — 3) Von Epidauros hatte Kos seine Bevölkerung empfangen und mit ihr seinen Asklepiosdienst. Asklepiaden, von denen Hippokrates abstammte [1028]). — 4) Pergamos [1029]). Man hat auf diesen Asklepiosdienst die Stelle Offenb. Joh. II, 12 sq. bezogen [1030]). — Von hier war Galenos gebürtig.

Nach Rom wurde der Kult des Asklepios von Epidauros aus gebracht im Jahre 293, in Folge einer Pest und auf Rath der sibyllinischen Bücher [1031]).

Geopfert wurden dem Asklepios Hähne [1032]), was an Apollon und Helios erinnert. — Weshalb ihm der Hund

---

[1024]) s. Millin No. 103, 104.

[1025]) Paus. VIII, 32, 5.

[1026]) Strabo IX. 437. XIV, 647.

[1027]) Paus. II. 26 sq. Hier ein pentaeterisches sommerliches Fest (Ἀσκληπίεια) mit Wettkämpfen. Hermann G. A. §. 52, 13. Vgl. über den heutigen Zustand des Tempels Cit. b. Hermann G. A. §. 41, 15.

[1028]) Hermann G. A. §. 67, 19.

[1029]) Paus. III. 26, 10. Herodian. IV. 8, 3. C. I. no. 3538.

[1030]) Vgl. Diss. von Rossalli u. Hasaeus.

[1031]) Liv. X, 47. Valer. Max. I. 8, 2.

[1032]) Plat. Phaed. s. f. — Zu Athen dem Asklepios geopfert am 8. Elaphebolion = 22. März 426 = 24. März 429.

zugesellt wird, ist schwieriger zu sagen. Als Symbol des Todes, etwa im Sinne der Mythe, wonach Zeus mit seinem Blitzstrahl den Asklepios tödtete, weil er durch seine Kunst Niemand sterben liefs und selbst Todte erweckte [1033])? Wahrscheinlicher indefs ist auch hier der Hund als Symbol der Sonnenhitze zu fassen.

Das gewöhnlichste Attribut des Asklepios ist die Schlange. Diese ist 1) Symbol des Blitzes; 2) der zeugerischen, segenspendenden Erdkraft; 3) des sich verjüngenden Lebens. Alles Dreies hängt genau zusammen; aber nach der letzten Rücksicht scheint die Schlange dem Asklepios zugetheilt zu sein.

Abzweigungen des Asklepios sind seine Söhne *Μαχάων* und *Ποδαλείριος*. Vergl. Panofka Ueber die Heilgötter der Griechen [1034]). Berlin 1845. 4.

Drittes Kapitel.

Die Mondgötter.

(Ueber die Eindrücke und Vorstellungen, welche der Mond erzeugt, und über das verschiedenartig gedachte Verhältnifs desselben zur Sonne s. oben p. 61 sq.)

1. Σελήνη.

A. Der Name von *σέλας*, „die Glänzende."

B. Genealogie. Selene ist Tochter des Hyperion

[1033]) Apollod. III. 10, 3 sq. ibq. Heyne.

[1034]) Schriften über diese, über mythische Physik, mythische Pflanzen und Thiere verzeichnet L. Choulant Bibl. medico-historica. Lips. 1842. 8. mit den Nachträgen von Rosenbaum.

(Sonne) und der Theia (Mond), Schwester des Helios[1035]; des Hyperion und der Euryphaessa[1036] (Mond); des Hyperion und der Aithra[1037]; des Helios[1038]. Auch Kind des Zeus und der Leto[1039] oder des Wassergottes Pallas[1040] wird sie genannt.

C. Mythologie. Noch mehr als unter den Sonnengöttern Helios ist Selene mit ihrem Naturobjekt identisch geblieben. Das Auge der Nacht nennt sie Aeschylos[1041]; Pausanias sah in Elis ihr Standbild gehörnt[1042]. Sehr schön beschreibt sie der Hom. Hymnus (XXXII); langgeflügelt, weifsarmig, schöngelockt erleuchtet sie die dunkle Luft mit ihrem goldenen Kranz. Im Okeanos badet sie den schönen Körper, schirrt die starknackigen, glänzenden Pferde[1043] an den Wagen und, angethan mit weitleuchtenden Kleidern, treibt sie eilig das schönmähnige Gespann[1044] vorwärts, Abends, in der Mitte des Monats, wann der grofse Kreis[1045] voll ist und die glänzendsten Strahlen von der wachsenden himmelher kommen. — Ihr mildes, wohlthuendes Licht läfst sie als die gütige (*πρόφρων*)[1046] erscheinen. Mit Zeus[1047], dem Himmelsgotte, zeugt Selene die Pandeia[1048]; der Thau

---

1035) Hesiod. Th. 371.
1036) Hom. hymn. 31, 6.
1037) Hygin. p. 10. Stav.
1038) Sch. Eurip. Phoen. 175.
1039) ibd.
1044) Hom. hymn. in Merc. 99 sq.
1041) *πρέσβιστον ἄστρων, νυκτὸς ὀφθαλμός* Aesch. S. c. Th. 390.
1042) *δίκερως*. Paus. VI. 24, 6.
1043) Pferde oder Maulesel. Paus. V. 11, 8.
1044) Vgl. Eurip. Phoen. 179.
1045) *χρυσεόκυκλον φέγγος* Eurip. Phoen. 176. *κύκλωψ σελήνη*. Parmenid. fr. 130.
1046) Hom. hymn. XXXII, 18.
1047) Pan und Selene. Creuzer Symb. IV, 255.
1048) Hom. hymn. 32, 15.

ist ihr Kind [1049]), und die Nemea wie auch der Nemeische Löwe sollen von ihr herrühren [1050]). Bekannt ist ihr Verhältnifs zu Endymion, dem Könige von Elis (!). Ἐνδυμίων, von ἐνδύω, der untertauchende, bezeichnet die untergehende Sonne; sehnsüchtig wandelt ihm in stiller Nacht Selene nach, um ihn, wenn er zur Ruhe gegangen, zu küssen. Sie zeugt mit ihm funfzig Töchter, die deutlich genug auf die funfzig Monate der Olympiade hinweisen [1051]).

Ganz identisch ist mit der Selene die Μήνη, welche beide Namen einer für den andern gesetzt werden. — Einen Mondgott (ὁ Μήν, deus Lunus) erwähnen erst sehr junge Nachrichten, und ist derselbe entweder von den Römern aufgenommen, oder, wie ich lieber glaube, aus dem Sabäismus. In beiden Fällen haben wir uns hier um so weniger mit ihm zu befassen.

2. Ἄρτεμις.

Lil. Gyraldus p. 356—382. Creuzer II, 3. Schwenck Andeutungen p. 218—229. K. O. Müller Dor. I, 371—397.

A. Name. Plato [1052]): διὰ τὸ ἀρτεμὲς καὶ τὸν κόσμον. Strabo [1053]): ἀπὸ τοῦ ἀρτεμέας ποιεῖν. Macrobius [1054]) = „ἀερότεμις, hoc est aërem secans." — Weil Clem. Alexdr. [1055]) sagt, der Name der Artemis sei phrygisch, so hat Jablonski [1056]) ihn auch so erklären wollen.

[1049]) Alkman. fr. 32. Bgk.
[1050]) O. Müller Dor. I, 445. Vergl. Meinecke An. Alexdr. p. 84 sqq.
[1051]) Böckh Expl. Pind. p. 138. O. Müller Dor. I, 438.
[1052]) Cratyl. p. 406.
[1053]) XIV, 635.
[1054]) Sat. VII, 16. p. 696. Zeun.
[1055]) Strom. I. p. 384 Pott.
[1056]) de ling. Lycaon. p. 60.

Andere haben den Namen aus dem Hebräischen abgeleitet (Kanne „volles Licht." Sickler „Feindin der Unreinheit, des Dunkels, der Unkeuschheit." Schelling „Zauberin."), aus dem Aegyptischen (Hug). Schwenck Jungfrau (μάρτις), ebenso Buttmann (ἀρτεμής, jungfräulich). Welcker[1057]) = ἀρι-θέμις. O. Müller „die Gesunde, Heile und darnach die Heil und Kraft verbreitende." — Pott[1058]) ἡ ἀέρα τέμνουσα „Luftdurchwandlerin."

B. Genealogie. Die Eltern der Artemis sind Zeus und Leto. Cicero[1059]) giebt noch zwei andere Genealogien: Zeus und Persephone, Upis und Glauke. Ganz singulär hatte Aeschylus die Artemis eine Tochter der Demeter genannt[1060]). Darum ist auch wohl die zweite Genealogie sehr jung. Die dritte kann alt sein (Upis = $\sqrt{\text{ὀπω}}$; Glauke = γλαυκός). Aber die allgemeine Genealogie ist die erste, die wie der Name auf den Mond führt.

C. Mythologie.

I. Die natürliche Artemis.

Sie ist

a) Herrin des Mondes. So faſst sie schon Aeschylus[1061]): ἃς (Erinnyen) οὔτε πέμφιξ ἡλίου προσδέρκεται οὔτ' ἀστερωπὸν ὄμμα Λητώας κόρης. Auch bezieht sich wohl hierauf der Lichterkuchen (ἀμφιφῶν), der ihr dargebracht wurde[1062]). Auf den Mond gehen auch die vielen

---

[1057]) Bei Schwenck p. 263 sqq.

[1058]) Etym. Forsch. I, 101.

[1059]) N. D. III, 23.

[1060]) Herod. II, 156. Paus. VIII, 31, 3. Doch auch λητογένεια S. c. Th. 148. Im Verhältniſs zu Apollon heiſst Artemis ὁμόσπορος Soph. Trach. 212.

[1061]) fr. 209. Ahr.

[1062]) Philemon. fr. 63. p. 833. Mein.

Beinamen, welche die Lichtnatur der Artemis bezeichnen: *λυκεία*[1063]), *λυκοᾶτις*[1064]), *ἀμαρυνθία*[1065]) — *ῥυσία*[1066]), von *ἀμαρύσσω*, leuchten, *φωσφόρος*[1067]), *σελασφόρος*[1068]), *σελασία*[1069]), *πυρωνία*[1070]), *ἀμφίπυρος*[1071]), *αἰθοπία*[1072]). Auf Delos hiefs Artemis *Ὦπις, Οὖπις*[1073]) (vgl. oben den Vater der Artemis); sie ist nicht verschieden von der Opis oder Upis, der Hyperboreerin, deren oben gedacht wurde[1074]). So hiefs Artemis auch zu Troizene[1075]), in Lakedaimon[1076]) u. a. O. Ihr zu Ehren sang man Upingen. — Der Name der andern Hyperboreerin, *Ἄργη*, die glänzende (nicht „schnelle," wie O. Müller übersetzt), *Ἑκαέργη*, die gewaltig glänzende, ist zugleich Name der Artemis[1077]) und bezeichnet sie ebenfalls als Mondgöttin. Ob dieselbe Beziehung die Beiwörter *κναγία*[1078]) (= *κνηκή*, die falbe?),

---

[1063]) In Troezen. Paus. II. 31, 4. O. Müller Dor. I, 374. 229.

[1064]) Paus. VIII. 36, 7.

[1065]) Bei Eretria. Spanh. z. Callim. p. 305.

[1066]) Paus. I. 31, 4.

[1067]) Eurip. J. T. 21. Paus. IV. 31, 10. O. Müller Dor. I. 384, 3. Vgl. Soph. O. R. 206 sq. Hesych. Cicero N. D. II, 27. Aristoph. Ran. 1358 sqq. Vgl. *ἀμφίπυρος*.

[1068]) Paus. I. 31, 4.

[1069]) Hesych.

[1070]) Paus. VIII. 15, 9.

[1071]) Soph. Tr. 214.

[1072]) Sappho. fr. 118, 3. Bgk. Steph. Byz. p. 22, 22. Hesych. I. p. 152 *Αἰθιόπαιδα*. Anth. Pal. VII, 705. O. Müller Dor. I, 384 sq. 389, 5. *Ἀρτ. αἰθοπία* schon von Callimach. fr. 417 Bentl. (aus Steph. Byz.) auf den Mond gedeutet.

[1073]) Callim. Dian. 204. ibq. Spanh. und zu in Del. 292.

[1074]) Herod. IV, 35. Paus. I. 43, 4. V. 7, 8 ibq. Sylb u. Kuhn.

[1075]) Sch. Apollon. I, 972.

[1076]) Palaiphat. 32.

[1077]) Arge = Artemis O. Müller Dor. I, 373. = Hyperboreerin Herod. IV, 35. Hekaerge = Artemis O. Müller a. a. O. u. 374, not. 5. 226. Antonin. Lib. I. (p. 202, 15 West.) = Hyperboreerin Callim. in Del. 291 ibq. Sch. Paus. I. 43, 4. V. 7, 8. Etym. M.

[1078]) Paus. III. 18, 4.

κνακαλησία[1079]) und κνακεᾶτις[1080]) haben? Ἐλλοφόνος[1081]) gewöhnlich als Hirschtödterin gefafst, ist vielmehr die Lichttödterin in Bezug auf das Tageslicht. Aehnliche Beziehung drückt das Beiwort σκιᾶτις[1082]) aus. Ἀπαγχομένη[1083]) (die erhängte)? — Das Wandeln des Mondes gab der Artemis den Beinamen ἄγγελος[1084]). Wird eine Gottheit auf Bergeshöhen verehrt, wie Ἀρτ. ἀκρία[1085]), κορυφαία[1086]) und ὀρεῖτις[1087]), so darf man annehmen, dafs sie Himmelsgöttin sei. Dies mit dem Voraufgegangenen verbunden, rechtfertigt die Beziehung der eben genannten Beinamen auf Artemis als Mondgöttin. An jene Beinamen schliefst sich οὐρεσιφοῖτις[1088]). Προσηῴα auf Artemision im Euboia. Τηλέμαχος[1089]), τρικλαρία[1090]), χρυσήνιος[1091]), die mit goldenen Zügeln fährt, und χρυσηλάκατος[1092]), die mit goldner Spindel, bezeichnen deutlich den Mond. —

1079) Paus. VIII. 23, 3.

1080) Paus. VIII, 53, 11.

1081) Callim. Dian. 190. ibq. Spanh. Etym. m. p. 331, 54.

1082) Paus. VIII. 35, 5.

1083) Paus. VIII. 23, 6. 7. Callim. fr. 3. s. J. Gronov. Defens. Diss. de nece Judae p. 62.

1084) In Syracus Sch. Theocrit. II, 12. Hesych. I. p. 39 Alb.

1085) Hesych. I, 202. Daher braucht Soph. Iphig. fr. 34 Müller (Hesych.) von ihr das Wort ἀκρουχεῖ. Hesych. erklärt es von einem Berge bei Argos, wo Artemis ein Heiligthum hatte.

1086) Auf der Spitze des Berges Koryphon bei Epidauros. Paus. II. 28, 2. O. Müller Dor. I. 378, 4. Steph. Byz. Κορυφαῖον.

1087) Polyb. XXXII. 25, 11. Müller Dor. I, 396. not. 9.

1088) Cornut. cp. 34. Vgl. ζ, 103.

1089) Lucian. Lexiph. Tom. II. p. 335.

1090) Paus. VII. 19, 1—22, 11. Zu Patrai in Achaja, mit einem jährlichen Fest und einer παννυχίς. Das Priesterthum verwaltete eine Jungfrau, bis sie sich verheirathete. Komaitho und Melanippos. Vgl. Hermann G. A. §. 51, 34.

1091) Z, 205. Müller Dor. I. 383, 5.

1092) Y, 70.

b) Der Einfluſs des Mondes auf die Witterung, sein Erscheinen in thauiger Nacht, sein Emporsteigen aus dem Meere und seine Wichtigkeit für die Schiffer machte Artemis zur Herrin des Wassers. Daher *λιμναία*[1093]), die in Sparta auch *ἰσσωρία* genannt wurde[1094]), *λιμνᾶτις*[1095]), *ἑλεία*[1096]), *ἐλουσία*[1097]) ?, *ποταμία*[1098]), *ἀγγίτας*[1099]), *Ἀλφειαία*[1100]), *Μουνυχία*[1101]), *Χησιάς*, *Ἰμβρασίη*, von einem Vorgebirge und Fluſs auf Samos[1102]), *ἀκταία*[1103]), Ufer-Artemis (kann aber auch auf die Lichtnatur gehen), *αἰγίαινα*[1104]) ?, *δελφινία*[1105]), *εὐρυνόμη*[1106]) (halb Weib, halb Fisch), *σαρωνία*[1107]), *θερμαία*[1108]).

[1093]) Paus. II. 7, 6.

[1094]) Paus. III. 14, 2. Vergl. — 25, 4. Callim. in Dian. 172. Plut. Ages. 32. Polyaen. II. 1, 14. O. Müller Dor. I, 378, not. 1.

[1095]) Paus. III. 23, 10. IV, 4, 2. — 31, 3. VII. 20, 7. VIII, 53, 11. O. Müller Dor. I. 378 sq. Vgl. Revue archéol. 1845. no. X.

[1096]) In Messenien Hesych. I, 1168. Wenn man nicht lieber *ἡλεία* lesen und dies mit *ἡλεία* (Strab. VIII, 350) auf die Herrin des Mondes beziehen will.

[1097]) In Ephesos. Hesych. I, 1184.

[1098]) O. Müller Dor. I, 379. 380, 3.

[1099]) Hesych. I, 39: *Ἀγγίτας· ὄνομα ποταμοῦ. καὶ ἔστι παρὰ τὸ Παγγαῖον. ὁμοίως καὶ ἡ Ἄρτεμις.*

[1100]) Paus. VI. 22, 8 sqq. Damit identisch hielten die Elier ihre *ἐλαφιαία*. Vgl. O. Müller Dor. I, 379 sqq.

[1101]) Paus. I. 1, 4. Müller Dor. I. 384, not. 3. Pollux VI, 75. — Zu Pygela, einer Stadt mit einem Hafen unweit Ephesos: Strabo XIV, 639. Auf dem Vordertheile eines Schiffs: Münze von Magnesia in Thessalien, Denkmäler u. Forsch. 1849. no. 9, p. 91.

[1102]) Callim. Dian. 228. ibq. Spanh.

[1103]) Plut. Arat. 32.

[1104]) In Sparta. Paus. III. 14, 2.

[1105]) Pollux VIII, 119.

[1106]) Zu Phigalia in Arkadien. Paus. VIII. 41, 4 sq. O. Müller Dor. I, 380.

[1107]) Paus. II. 32, 10. Hesych. Sch. Eurip. Hipp. 1200. Spanh. zu Callim. Del. 42, p. 414 sq.

[1108]) *ἣ τὰς πηγὰς τὰς θερμὰς ἔχει.* Ael. Aristid. Tom. I. p. 321, 2. Jebb. Auf Lesbischen Inschriften hieſs sie *Θερμία*, meist mit dem

c) Herrin der Fruchtbarkeit und des Gedeihens. Diejenigen, welche für Apollon und folglich auch für seine Schwester Artemis einen rein ethischen Ursprung annehmen, müssen offenbar ins Gedränge kommen durch den Umstand, dafs Artemis in den ältesten Kulten nach einer keineswegs ethischen Auffassung verehrt wird. Man könnte sagen, diese pelasgische Göttin habe ursprünglich nichts mit der dorisch-hellenischen gemein. Indefs gehören doch beide verwandten Volksstämmen an und führen ganz denselben Namen. Jene pelasgische Göttin ist aber nicht als eine Nymphengottheit zu fassen, auf welche man sie deswegen hat zurückführen wollen, weil namentlich in Arkadien, wo sie seit den ältesten Zeiten verehrt wurde, ihre Tempel und Altäre an Flüssen und Quellen, Seen, in Niederungen u. s. w. standen, sondern als eine zeugerische Naturgottheit, eine „aus dem Feuchten produzierende und Leben schaffende"[1109]). Um gleich auf den letzten Grund zu gehen, es ist die Mondgöttin, aufgefafst nach ihrem vorwiegenden Einflufs auf das geschlechtliche Leben der Menschen und das Zeugen der Thierwelt und der Erde.

Einen solchen Charakter hatte die aus den ältesten Zeiten stammende Aetolische (*Αἰτωλή*)[1110]) Artemis. Hier war sie *λαφρία*[1111]), welche auch O. Müller für eine Getraidegöttin erklärt. Ganz dasselbe Wesen hatte die vordorische Artemis in Sparta. Hier war im Limnaion ein *ἱερόν* der Artemis

---

Beisatz *εὐάκοος* (Gruter MLXVI, 19. 15). Ihr Fest wurde an bestimmten Tagen gefeiert (*πανήγυρις Θερμιακά*), wozu ein *πανηγυριάρχας* (Pocock. Inscr. antq. P. 1. cp. 4. 5. 6. p. 47. Corsin b. Paciaud. Monum. Pelop. Vol. I. p. 86). Vgl. Plehn p. 117.

[1109]) O. Müller Dor. I, 380.

[1110]) Paus. X, 38, 12. O. Müller Dor. I. 381, 5. Strab. V. p. 215.

[1111]) Paus. IV. 31, 7. VII. 18, 8. O. Müller l. l. u. Aegin. p. 167. Brandstäter Gesch. des Aetol. Landes. p. 7 sq. p. 42 sq.

ὀρθία[1112]), deren hölzernes Bild Orest und Iphigeneia einst aus Taurica dorthin gebracht haben sollen. Als Astrabakos und Alopekos (Esel und Fuchs) das Bild in einem Strauch gefunden hatten, wurden sie alsbald wahnsinnig. Und als die Limnaten und Bewohner anderer lakonischer Orte der Artemis opferten, entstand Streit und Mord und nachher eine Krankheit, welche die übrigen hinraffte. Zur Sühne wurden Menschenopfer eingesetzt, an deren Stelle seit Lykurg Knabengeifselung trat[1113]). Sie hiefs auch λυγοδέσμα, ὅτι ἐν θάμνῳ λύγων εὑρέθη; mit diesem Lygos war auch das ganze Bild verhüllt[1114]). Ὀρθία = erecta, steif, stramm; vergl. Διόνυσος ὀρθὸς und Hermes im Parthenon. Auch O. Müller erkennt in dieser Artemis eine Göttin der Fruchtbarkeit. Mit der ὀρθία identisch ist Ἀρτ. ὀρθωσία[1115]). Derselben Natur war Ἀρτ. φακελῖτις[1116]), die in Reisbündeln eingehüllte. — Die Ἰφιγένεια ist wohl nicht verschieden von der Göttin selbst, wie sie denn sehr häufig nicht blos mit Artemis verbunden vorkommt, sondern auch identificiert wird[1117]). Ihr ganzer Mythos zeigt auf den blutigen Charakter des Kultus, dem sie angehört. —

Der Artemis zu Brauron (Βραυρωνία)[1118]) waren die jungen Mädchen zwischen fünf und zehn Jahren geweiht, welche während dieser Zeit Bärinnen hiefsen (ἄρκτοι). Sie

---

[1112]) Paus. II. 24, 5. III. 16, 7—11. — 17, 1. VIII, 23, 1. O. Müller Dor. I, 385 sqq. Plut. Thes. 31, 3. Lycurg. 18.

[1113]) Valcken. Adon. p. 277. L. B. 1773. Spanheim Callim. Dian. 174.

[1114]) Paus. III, 16, 7—11. Müller Dor. I, 386.

[1115]) Herod. IV, 87. O. Müller Dor. I, 387, 4.

[1116]) Vgl. Schneidewin Diana Phacelitis et Orestes apud Rheginos et Siculos. Gotting. 1832. 8.

[1117]) O. Müller Dor. I, 387.

[1118]) Paus. I. 23, 7. — 33, 1. Suchier de Diana Brauronia. Marb. 1847. 8.

durften sich nicht eher verheirathen, als bis sie der Göttin gedient hatten (εἰ μὴ ἀρκτεύσειε τῇ θεῷ), und wahrscheinlich beim Abzuge der bisherigen und beim Eintreten neuer Mädchen wurde alle vier Jahre der Göttin ein grofses Fest gefeiert, zugleich mit dem des Dionysos, bei welchem die kleinen Mädchen saffranfarbene Kleider trugen. Man wollte die Göttin versöhnen, weil sie einst verderbliche Hungersnoth über die Athener verhängt hatte wegen eines getödteten zahmen Bären oder eine Seuche[1119]. Da diese Artemis Brauronia auch Αἰθοπία hiefs (s. oben), so haben wir in ihr die Göttin des Mondes, welche Hungersnoth und Seuche, folglich auch von beiden das Gegentheil giebt, eine Göttin der Fruchtbarkeit[1120]), als welche uns schon die mit ihr identische Ὀρθία zu Sparta erschien, und gewifs deshalb mufsten die jungen Mädchen vor ihrer Verheirathung dieser Artemis dienen, um in der Ehe gesegnet zu sein. — Was soll aber das Symbol des Bären?

Dasselbe erinnert an die bekannte Arkadische Mythe von der Kallisto, Tochter des Lykaon in Arkadien, Gefährtin der Artemis. Sie gebar von Zeus den Arkas, den Stammvater der Arkader und wird von der Göttin in eine Bärin verwandelt, und kommt als solche unter die Sterne[1121]). Mit Recht bemerkt O. Müller[1122]), es könne unmöglich ein Spiel des Zufalls sein, dafs die Göttin, der in Brauron Bärinnen dienen, eine Freundin und Begleiterin hat, welche in eine Bärin verwandelt wird. Kallisto steht zu der Artemis in demselben Verhältnifs wie Iphigenia. Grade wie diese

---

1119) Sch. Aristoph. Lysistr. 645. Suid. Ἄρκτος. Hermann G. A. §. 62, 12.

1120) Deshalb Ἀρτέμιδι Βραυρωνίᾳ θύεται αἴξ. Hesych. I. p. 761.

1121) Hesiod. fr. 182. Mcksch. Apollod. III. 8, 2. Pausan. I. 25, 1. VIII. 3, 6.

1122) Prolegg. p. 73 sqq.

Gräber bei den Heiligthümern der Artemis hatte, so war ein Grab der Kallisto bei Trikolonoi (nördlich von Megalopolis). Es war ein grofser Hügel, auf dem sich ein *ἱερὸν Ἀρτέμιδος ἐπίκλησιν Καλλίστης* befand [1123]). Zu Athen gab es eine *Ἀρτ. Καλλίστη* [1124]). Was neulich von Jakob [1125]) gegen O. Müller eingewandt ist, verdient keine Beachtung, und beruht auf Unkenntnifs mythologischer Verhältnisse. Wenn so aus dem Beinamen einer Gottheit sich eine neue gebildet, so gewinnt sie Selbständigkeit für sich und kann freilich nicht ohne Weiteres statt jener gesetzt werden. Eine solche Identität hat O. Müller auch gar nicht behauptet, sondern nur, dafs der Mythos von der Kallisto Spuren enthält, welche auf Artemis führen und zu dem Schlusse berechtigen, dafs „*Καλλιστώ* nichts anderes ist, als die Göttin und ihr heiliges Thier in einen Begriff zusammengefafst." Um auf die Bärin zurückzukommen, so sagt O. Müller, dafs der Artemis, weil der alte Arkader sie als eine Göttin gedacht habe, welche die Jungen des Wildes, wie das Menschenkind, tränkt und erzieht und gedeihen läfst, der Bär heilig gewesen sei als eins der kräftigsten — also von der Göttin besonders berücksichtigten — Geschöpfe der Natur. — Diesen Grund könnte man gelten lassen, wenn nicht der uralte Mythos von Kallisto auf astronomische Verhältnisse hinwiese, was unberücksichtigt gelassen zu haben schon Creuzer [1126]) an O. Müller tadelt, obgleich er selbst eine sehr wunderliche Ansicht hat. Der grofse Bär, den man seit den ältesten Zeiten (Homer) als solchen am Himmel kannte, konnte sehr wohl dem poetischen

---

1123) Paus. VIII. 35, 8.
1124) Paus. I. 29, 2 (der sich auf Sappho beruft).
1125) Ueber die Behandlung der gr. Myth. Berlin. 1848. p. 55—63.
1126) Symb. IV, 710 sqq.

Beschauer des Himmels als Begleiter und Diener des Mondes erscheinen. — So erst, glaube ich, ist der Bär der Artemis heilig, Kallisto in eine Bärin verwandelt worden, und hiefsen die jungen Mädchen in Brauron Bärinnen. — Was soll aber die Herkunft der Artemis *ὀρθία* aus Taurien[1127]) bedeuten? Wenn man bedenkt, dafs Artemis als *ταυροπόλος*[1128]) verehrt wurde und bei Sophokles[1129]) der Wahnsinn des Aias von ihr hergeleitet wird; dafs auch nach Brauron in Attika Iphigenie das Bild dieser Artemis gebracht haben soll[1130]), desgleichen nach Lemnos: so dünkt mich hat es wenig gegen sich anzunehmen, dafs dies Taurien ursprünglich nur, wie das Hyperboreerland, im Mythos existierte und erst später auf wirkliche Lokale übertragen wurde (vgl. Lykien). Je mehr die Menschenopfer in den griechischen Kulten sich verloren und einem gesitteteren Dienste wichen, um so mehr mufste man geneigt werden, jene wüsteren Kulte als aus der Fremde stammend zu betrachten; und nachdem man sich an der Südküste des schwarzen Meeres angesiedelt und dort eine Göttin kennen gelernt hatte, die der Artemis sehr ähnlich war und mit Menschenopfern verehrt wurde, glaubte man, dafs dies das Taurien sei, in welches Artemis die Iphigenie entrückt, wo der wahnsinnige Orest seine Schwester wiedergefunden und von wo er sie und das Bild der Göttin nach Hellas gebracht hätte.

Das Gemeinschaftliche in den Mythen dieser *Ἀρτ. ταυροπόλος* ist Wahnsinn und Menschenopfer. Man sieht

---

1127) Vgl. Meyen De Diana Taurica et Anaitide. Berol. 1835. 8.
1128) O. Müller Dor. I, 391. Philol. I, 2. p. 350.
1129) Aj. 172.
1130) Vgl. Suchier a. a. O. und über die Menschenopfer der Brauronischen Artemis de vict. hum. ap. Gr. P. I. cp. 2.

auf den ersten Blick nicht recht, wie dies beides Bezug auf eine Göttin der Fruchtbarkeit haben könne, als welche wir die Ἀρτ. ὀρθία gedeutet haben. Ueber das Menschenopfer kommt man wohl leichter hinweg, wenn man sich erinnert, dafs dasselbe nicht blos in den ältesten Zeiten allgemein verbreitet war, sondern namentlich auch in den Kulten vorkam, die eben Bezug auf Fruchtbarkeit haben, z. B. bei Kronos, Zeus, Apollon (Thargelien) u. A. Grade da, wo die Gottheit sich dem Menschen am freigiebigsten zeigt, rührt sie ihn am meisten und erweckt in ihm ein Gefühl der Dankbarkeit, welchem er nur glaubt genugthun zu können, indem er sich selbst der Gottheit als Göttergabe opfert. Schwieriger erklärt sich der Wahnsinn. Ich weifs ihn auch nur so weit zu erklären, als ich nachweise, dafs er auch anderweitig in Kulten vorkommt, die sich auf Fruchtbarkeit beziehen. So werden die Töchter des Kekrops wahnsinnig, als sie die Kiste öffnen, in welcher Erichthonios verborgen ist, s. unten Athene; Dionysos; Hera macht die in eine Kuh verwandelte Jo rasend. Deshalb ist jedoch Artemis nicht als Erdgöttin zu fassen. Sie ist die Gedeihen, Fruchtbarkeit, Wohlsein schaffende Mondgöttin, die als solche eben auch von allem das Gegentheil schicken und verhängen kann. Mondsüchtige hiefsen σεληνόβληται und ἀρτεμιδόβληται[1131]. —

Auch Ἀρτ. καρυᾶτις zu Karyai in Lakonien, an deren jährlichem Feste Jungfrauen Reigentänze hielten, hat Beziehung auf Fruchtbarkeit im Menschenleben[1132]. —

Als den Thieren Gedeihen gebend bezeichnen die Göttin

[1131]) Macrob. Sat. I, 17. p. 296. Zeun.

[1132]) Paus. III, 10, 7. Barth zu Stat. Theb. IV, 225. Tom. II. p. 978. O. Müller Dor. I, 377. not. 11. Von jenen Tänzen der Name der Karyatiden genannten stützenden Bildsäulen. S. Müller a. a. O.

die Beinamen: *ἐλαφία*[1133]), *ἐλαφιαία*[1134]), *ἱππική*[1135]), *ἱπποσόα*[1136]), *εὑρίππα*[1137]).

2. Die ethische Artemis.

a) Keusch: *ἁγνή*[1138]), *παρθένος αἰδοίη*[1139]), *αἰὲν ἀδμῆτας*[1140]). Daher bestraft sie die Unkeuschen (Kallisto, s. oben; Actaion, der die Artemis nackend im Bade sah und ihr Gewalt anthun wollte, ward, in einen Hirsch verwandelt, von seinen Hunden zerrissen)[1141]). Schön: *καλλίστη*[1142]), *ἀρίστη*[1143]). Homer[1144]) schildert sie als eine schöne, blühende, kräftige Jungfrau, schlank und schön gewachsen. Milde: *εὐάκοος*[1145]). Mächtig: *μεγάλη*[1146]), *ἑκάτα*[1147]). Wie der Mond aufser seinem Glanze so viel Sinniges, Nachdenkliches hat, so ist Artemis klug: *ἀριστοβούλη*[1148]); von prophetischem Charakter finden sich jedoch nur geringe Spuren[1149]), die vielleicht in einer Uebertragung von Apollon auf Artemis ihren Ursprung haben.

[1133]) Strabo VIII, p. 528.

[1134]) In Elis. Paus. VI. 22, 10 sq. O. Müller I, 382, 3.

[1135]) Schol. Pind. Nem. I, 1.

[1136]) Pind. Ol. III, 26. O. Müller Dor. I, 383, 5.

[1137]) Paus. VIII. 14, 5. Bei Pheneos in Arkadien, weil Odysseus dort seine Pferde wiederfand. O. Müller I, 380, 3. 383, 5.

[1138]) Aesch. Agam. 135.

[1139]) σ, 202. Vgl. Hom. h. 27, 2.

[1140]) Soph. Electr. 1239.

[1141]) Stat. Theb. II, 198.

[1142]) Paus. I, 29, 2. VIII, 35, 8. O. Müller Dor. I, 376, 391.

[1143]) Paus. l. l.

[1144]) ζ, 102 sqq.

[1145]) C. J. 2566. Vgl. *θερμαία* p. 291 f.

[1146]) Callim. Pall. 110.

[1147]) Aesch. Suppl. 676.

[1148]) Zu Athen, mit einem Tempel, den Themistocles ihr gebaut hatte. Plut. Themist. 22.

[1149]) Vgl. O. Müller Dor. I, 375.

b) Schützerin: ἐπίσκοπος[1150]), προθυραία[1151]), προπυλαία[1152]), προστατηρία[1153]), στροφαία[1154]), ἡγεμόνη[1155]), ἐνοδία[1156]), εὐπορία[1157]), ἀστρατεία[1158]), ἀγοραία[1159]) γαιάοχος[1160]), κληδοῦχος[1161]), πατρῴα[1162]), ἐλευθέρα[1163]). — Jägerin. Diese Vorstellung beruht auf denselben natürlichen Anlässen wie die, welche dem Apollon Pfeil und Bogen gaben. Auch Artemis ist damit ausgerüstet und in weiterer Ausbildung dieser Vorstellung zu einer Jungfrau geworden, welche auf waldigen Höhen streifend der Jagd pflegt. Ἀγροτέρα[1164]), ἄγρα[1165]), ἀγραία[1166]), ἰοχέαιρα[1167])

1150) In Elis, wo ihr Tempel bezeichnend Aristarcheion genannt wurde. Plut. Q. Gr. 47.

1151) Spanh. Callim. Dian. 38. O. Müller Dor. I, 374, 10.

1152) Pausan. I, 38, 6. Spanh. Callim. l. l. O. Müller l. l.

1153) Aesch. S. c. Th. 449.

1154) Athen. VI b. p. 259.

1155) Mit Fackeln Paus. VIII, 36, 10. Antonin. Lib. 4. Hesych. s. v.

1156) Hesych. Vielleicht auch nach Verschmelzung der Art. u. Hekate von dieser auf jene übertragen, und dann in anderem Sinne zu nehmen.

1157) In Rhodos. Hesych. I, 1251. Spanh. z. Callim. p. 155.

1158) In Laconica. Paus. III, 25, 3. Von dem Stillstand, den sie dem Heere der Amazonen gebot.

1159) Paus. V, 15, 4.

1160) Soph. O. R. 160, d. h. πολιοῦχος. Schol. l. l: tutrix hujus terrae, i. e. Boeotiae. Vgl. Ζεὺς γαιάοχος.

1161) Eurip. J. T. 131 ibq. Markld.

1162) Paus. II, 9, 6.

1163) Artemid. On. II, 35. p. 125. Dafür wollte Rigalt. Ἐλευθὼ schreiben, Böttiger Kl. Schr. I, 65, not.** Ἐλεύθουσα.

1164) Schon bei Homer: Φ, 471. Paus. I, 19, 6. — 41, 3. V, 15, 8. VII, 26, 3—11. VIII, 32, 4. Pollux VIII, 91. Hesych. I. p. 70: Ἀγροτέραν· ὀρείαν τὴν Ἄρτεμιν. S. Hemsterh. zu Pollux p. 982. Artemid. Oneir. II, 35, p. 203. Reisk. Arrian. de venat. 35. Antonin. Lib. IV. Ihr wurde zu Athen am 6. Boedr. = 23. Septbr. 427, 28. Aug. 430 ein Opfer von 500 Ziegen dargebracht, Herm. §. 56, 4.

1165) Ruhnken z. Tim. p. 222 sq.

1166) ibd.

1167) *E*, 53. *Z*, 428.

ἐλαφηβόλος[1168]), *θηροφόνη*[1169]), *καπροφάγος*[1170]), *κελαδεινή*[1171]).

c) Herrin des Gedeihens. Der Artemis *Πειθώ* errichtete Hypermnestra einen Tempel aus Dankbarkeit für die Freisprechung von der Anklage, welche ihr Vater wegen der Schonung des Lynkeus über sie verhängt hatte[1172]). *Ὑμνία*[1173]), die Hochzeitliche, wurde von allen Arkadiern verehrt. Der Art. *Εὔκλεια* in Theben war, wie Plutarch[1174]), berichtet, *παρὰ πᾶσαν ἀγορὰν* ein Altar geweiht, auf welchem die Brautleute vor der Hochzeit opferten. In Troizen weihten die Bräute dem der Artemis innig befreundeten Hippolytos ihr Haar[1175]). Dies erinnert an die Erzählung Herodot's[1176]), nach welcher die delischen Jungfrauen vor der Hochzeit eine Locke abschnitten und sie um eine Spindel gewickelt auf das Grabmal der Hyperboreerinnen legten, welches links vom Eingange des Artemistempels sich befand. Natürlich standen ihnen die Jünglinge nicht nach, die gleichfalls ihr Haar, um eine Pflanze gewickelt, auf jenem Grabmale niederlegten. *Λοχεία*[1177]), Wochenbetterin, Hebamme.

[1168]) Soph. Tr. 214. Archäol. Zeit. 1847, no. 5.

[1169]) Theogn. 11.

[1170]) Hesych. s. v. O. Müller Dor. I, 391, 1.

[1171]) Φ, 511.

[1172]) Paus. II, 21, 1.

[1173]) Ihr Tempel zwischen Orchomenos und Mantineia Paus. VIII, 5, 11. Vgl. — 13, 1, 5. O. Müller Dor. I, 376. E. Braun Artemis Hymnia. Rom 1842. fol.

[1174]) Aristid. cp. 20. Vgl. Becker Charicl. II, 458. Paus. IX, 17, 1. Sch. Soph. O. R. 161. Zu Athen Paus. I, 14, 5. Fest *Εὔκλεια* zu Corinth Xenoph. Hellen. IV, 4, 2.

[1175]) Lucian de dea Syr. fin. Dies wird allgemeine Sitte gewesen sein Pollux III, 38.

[1176]) IV, 34.

[1177]) Plut. Symp. III, 10. p. 152. Spanh. zu Callim. Dian. 23, p. 186 sq. Höck Kreta II, 174. Vgl. Aesch. Suppl. 676: *Ἄρτεμιν δ' ἑκάταν γυναικῶν λόχους ἐφορεύειν.*

Λυσίζωνος[1178]), entweder weil sie den jungfräulichen Gürtel löset, oder weil ihr die Erstgebärenden den Gürtel weihten. Geburtsgöttin war auch Artemis *Χιτώνη*[1179]) — *ία*[1180]), *κιθωνέα*[1181]). Wie sie den Müttern Beistand leistet, so nimmt Artemis auch die Kinder unter ihre Obhut: *κορυθαλλία*[1182]), bei deren Tempel an dem Ammenfest *Τιτηνίδια* eine Knabenlustration stattfand, *κουροτρόφος*[1183]), *παιδοτρόφος*[1184]), *φιλομεῖραξ*[1185]). — Diese Herrin des Gedeihens steigert sich zu einer Göttin, in deren Hand Gesundheit und Wohlergehen, Krankheit und Tod liegt. So heilt Artemis den verwundeten Aineias[1186]); sie sendet Seuchen und Wahnsinn (s. oben), heilt ihn aber auch: *ἡμερασία*[1187]). Sie wendet die *κακὰς κῆρας* ab[1188]). Mit ihrem Bogen tödtet sie die Menschen, namentlich die Frauen[1189]). Auf Lemnos gab es eine Art Röthel (*μίλτος Λημνία*), von dem man glaubte, daſs er gegen Gift, Blutung, Diarrhoë u. A. gut sei. Davon *σφραγῖδες* mit dem Bilde

---

[1178]) In Athen verehrt Sch. Apollon I, 288. — Schlaeger de Diana *λυσιζώνῳ*. Hamburg 1735. 4.

[1179]) Steph. Byz.

[1180]) Mein. Exercit. in Athen. Sp. I, 45. O. Müller Dor. I, 385, 3. Callim. Jov. 77 ibq. Sch. in Dian. 225.

[1181]) Hesych. s. v.

[1182]) Athen IV. p. 139. O. Müller Dor. I, 383. Hermann G. A. §. 53, 24.

[1183]) Orph. h. 35, 8. *υ*, 71. O. Müller l. l.

[1184]) Paus. IV, 34, 6.

[1185]) Paus. VI, 23, 8. O. Müller l. l.

[1186]) *E*, 447 sq.

[1187]) Paus. VIII, 18, 8. Müller Dor. I, 379. S. Dind. Paus. Praef. p. V sq.

[1188]) Theognis 13.

[1189]) *σ*, 201, u. ö. bei Homer.

der Artemis [1190]). Σώτειρα [1191]), οὐλία [1192]), ἀπαγχομένη [1193]) (die erhängte), κονδυλεᾶτις [1194]).

3. Mischgestalten.

a) Βριτόμαρτις auf Kreta. O. Müller Aegin. p. 163 sqq. Höck Kreta II, 158—180. Ueber den Namen vergl. Höck I, 146. II, 162 sq. Gewöhnlich wird er „süsse Jungfrau" übersetzt, was durchaus passend ist. — Bei Antonin. Lib. 40 in Asien geboren, von da nach Argos — Kephallenia (Λαφρία) — Kreta (Δίκτυννα) — Aigina (Ἀφαία, Ἀφάη). Zusammenhang zwischen diesen Lokalen zeigt auch Herod. III, 59. Doch ist die Frage, ob die Göttin nicht vielmehr aus dem westlichen Griechenland (Kephallenien) nach Kreta gekommen ist. — Λαφρία s. p. 292. Δίκτυννα s. den Kretensischen Zeus p. 188. Δίκτ. in Sparta Pausan. II, 30, 3. Antikyra Pausan. X. 36, 5. Plut. de solert. anim. cp. 36. p. 984 A: καὶ μὴν Ἀρτέμιδός γε Δικτύννης Δελφινίου τ' Ἀπόλλωνος ἱερὰ καὶ βωμοὶ παρὰ πολλοῖς Ἑλλήνων εἰσίν.

b) Φεραῖα. Gewöhnlich „Göttin von Pherai in Thessalien." Zu Sikyon Pausan. II, 10, 7. Argos Pausan. II, 23, 5. Athen Pausan. I. l. Hesych. II. p. 1499: Φερεὰ (Φεραῖα) Ἀθήνησι ξενικὴ θεός. O. Müller Dor. I, 384, not. 3. Diese Göttin wird für Artemis, Hekate (Tzetz. Lycoph. 1180), selbst Persephone gehalten. Also der Mond nach seiner schrecklichen, finsteren, furchtbaren Natur aufgefafst. Vgl. Schneidewin Philol. I, 2. p. 384 sq.

1190) Geoffroi Matière medicinale I, 2. p. 109 sqq. Rhode R. Lemn. p. 19 sqq.

1191) Paus. I, 40, 2 u. ö. Mitscherlich De Diana Sospita. Gotting. 1821. Müller Dor. I, 384. Schwenck M. Sk. 188 sq.

1192) Pherekyd. fr. Sturz p. 198.

1193) Paus. VIII. 23, 6 sq.

1194) Paus. I. l.

c) *Βενδῖς*, eine thrakische Göttin, die Ol. 87, 3 (429) in Athen eingeführt wurde (s. K. Fr. Hermann de reipubl. Plat. tempp. Marb. 1839. 4. p. 12 sqq.). Fest der *Βενδίδεια* oder — *δεα* (C. J. no. 157) am 20. Thargelion = 3. Juni 429 = 1. Juni 426. s. Bergk de reliq. com. p. 76 sqq. Intpp. zu Plat. Repbl. I, p. 354 A. Creuzer Symb. II, 530.

d) *Ἐφεσία*. J. Nic. Scholin De Diana Ephesia ad Act. XIX, 34, Witteb. 1687 (im Thes. Theol. Philol. Amstelod. 1702. Tom. II, p. 491). Menetreius Dianae Ephesiae statua symbolica, Rom. 1688 (in Gronov. Thes. VII, 357). Sixtus Aspach. Hafn. 1694. Israel Nessel. Aboae 1708. Joh. Christ. Polck Lips. 1718. Caylus Mém. de l'Ac. Tom. XX. 36. v. Meyer über die Vorstellung der Diana von Ephesus (Bibl. d. alten Litt. u. Kunst. St. X. Gött. 1793). Guhl Ephesiaca. Berol. 1843. 8. Die Stadt, von Arkadiern und athen. Joniern gegründet, hat den Namen von der Göttin. Vgl. oben *Ἀφαία*, *Ἀπόλλων ἀφήτωρ*. Die aus Arkadien hinübergebrachte Göttin, schon im Mutterlande mit entschiedener Richtung auf Fruchtbarkeit, wurde hier unter einem üppigeren Klima und üppigeren Völkern zu jener hundertbrüstigen Nährmutter, die als solche einen sehr grellen Kontrast zu der keuschen, jungfräulichen Artemis bildet, welche die Dorier und die übrigen Hellenen des Festlandes verehrten. Millin 30, 108. 32, 102. vgl. mit 34, 115. Wahrscheinlich ein Kybelekult mit der Artemis verschmolzen. Stuhr II, 240 sqq. Später hatte diese ephesische Artemis sehr weite Verbreitung. Ebenso scheinen die Amazonen, welche mehrfach als Gründerinnen vorderasiatischer Städte, namentlich auch von Ephesus genannt werden, auf eine grofse in Vorderasien verehrte Naturgöttin hinzuweisen, in deren Tempeln Hierodulen. O. Müller Dor. I, 392 sqq. Doch erklären sich nicht alle Amazonensagen hieraus, s. Völcker Myth. Geogr. p. 216 sqq. — Ueber das grofse

Fest der Artemis zu Ephesus s. Hermann G. A. §. 66, 4. — Πρωτοθρονία Paus. X, 38, 6. Vgl. O. Müller Dor. I, 393.

e) *Περγαία.* O. Müller Dor. I, 396. Diogen. V, 6. p. 250 Leutsch. Creuzer II, 582. Spanh. zu Callim. Dian. p. 303 sq.

f) *Λευκοφρύνη* — *φρυήνη* zu Magnesia am Maiandros: Pausan. I, 26, 4. III, 18, 9. Xenoph. Hell. III. 2, 19. vgl. Buttmann Mythol. II, 133 sqq. Ueber ihren Tempel Raoul Rochette Considerations archéologiques sur le temple de Diane Leucophryne récemment decouvert à Magnésie du Méandre. Paris 1845, 4. 24 S. (Journ. d. Sav. 1845. Octbr. u. Novbr.) mit der Recens. von Roſs Hellenica. Halle 1846. Bd. I, 1. p. 40—58. An einem süſsen warmen Teiche. Der Ephes. ähnlich (Millin 30, 112). Ihr war der Büffel heilig. O. Müller Dor. I, 396.

g) *Ἀναῖτις* Paus. III, 16, 8. Meyen de Diana Taurica et Anaitide. Berol. 1835. 8. Stuhr II, 246 sqq.

h) *Κινδυάς* Polyb. XVI, 12, 3.

i) *Ἀδράστεια* Harpokr. *Ἀδρ.* Wie Apollon Rächer, so geht Artemis in die Adrasteia über. Vergl. Claussen Q. Herod. p. 40 sq.

k) *Μυσία,* zu Therapne. Paus. III, 20, 9.
u. A.

3. Ἑκάτη.

J. H. Voſs Myth. Br. Bd. III, 190—214. Fr. Weiſsgerber Observ. ad Theocriti pharmaceutriam. Freiburg 1828. 8. Welcker Ann. dell' Inst. arch. Tom. II, 65—81. F. A. Werner de aetate sacri Hecates cultus apud Graecos. Straubing. 1836. 4. P. v. Köppen Die dreigestaltete Hekate und ihre Rolle in den Mysterien. Wien. 1823. 4.

A. Der Name ist sehr verschieden erklärt worden. Voſs „die Entfernende, Fluchabwendende." Gewöhnlich die

weitschiefsende. Aber da wird das eigentlich Bestimmende erst hineingelegt. Was mich die Mythologie der Hekate lehrt, dafs sie die furchtbare, gewaltige, unheimliche Mondgöttin ist, das mufs auch in ihrem Namen liegen. Ich weifs dazu nicht die Etymologie, aber ich zweifle nicht, dafs die Sprachforschung die Hekate als die „gewaltige, schreckliche" erkennen wird. Ich denke an *ἕκητι* (*Ἑρμείαο*, *Ἀπόλλωνος*, *Διὸς ἕκητι*)[1195]), bei Dorischen und Attischen Dichtern *ἕκατι*. Dies kommt von Scr. $\sqrt{}$*υας* (desiderare, optare)[1196]). Dieser Ableitung würde meine Auffassung noch nicht widersprechen; auch wäre sie nicht nach der Analogie von lucus a non lucendo gebildet, sondern nach der in der Mythologie ganz gebräuchlichen euphemistischen Benennung. Vergl. *Βριμώ* die Gewaltige, wie Hekate zu Pherai hiefs; *Ἄρτεμις Ἰφιγένεια* = *Ἑκάτη*[1197]).

B. Genealogie. Als Eltern der Hekate werden genannt: Perses und Asterie[1198]); Zeus mit Demeter[1199]), mit Hera[1200]), mit Pheraia, der Tochter des Aiolos[1201]), mit Leto[1202]), mit Asterie[1203]); Tartaros[1204]); Tartaros und Nyx[1205]); Aristaios, Sohn des Paion[1206]).

1195) ο, 319. τ, 86. υ, 42.

1196) Longard de digammo. p. 22.

1197) Hesiod. bei Paus. I. 43, 1. (fr. 114 Mcksch.)

1198) Hesiod. Th. 409 sqq. Apollod. I. 2, 4. *Περσηΐς* Apollon. Rh. III, 467. 478.

1199) Sch. Theocr. II, 12. Sch. Apollon. III, 467.

1200) Schol. Theocr. II, 12.

1201) Tzetz. Lyc. 1175. Sch. Theocr. II, 36.

1202) Procl. z. Plat. Crat. p. 112.

1203) Musaios bei Sch. Apollon. III, 467.

1204) Orph. Arg. 975.

1205) Bacchylid. bei Schol. Apollon. III, 467 (fr. 38 Bgk.).

1206) Pherekyd. b. Sch. Apollon. l. l. (fr. 32 St.).

C. Mythologie.

1. Die natürliche Hekate.

Sie ist Herrin des Mondes. Daher *φωσφόρος*[1207]), *δᾳδοῦχος*[1208]), *ὑπολάμπτειρα*[1209]). Aufser Helios gewahrt nur sie den Raub der Persephone durch Hades[1210]). Sie wird mit Artemis identificiert[1211]), welche selbst einige Mal *ἑκάτη* heifst[1212]), wie denn ihr Bruder Apollon auch *Ἕκατος* genannt wird. Und wie diesem die *Ἑκατόννησοι* bei Lesbos geweiht waren[1213]), so hiefs die kleine Insel bei Delos (!) *Ἑκάτης νῆσος*[1214]). Auf nichts anders als auf die dreifache Gestalt[1215]) des Mondes können auch die Beiwörter *τρίμορφος*[1216]), *τρισσοκέφαλος*[1217]), *τριπρόσωπος*[1218]), *τριαύχην*[1219]) gedeutet werden.

2. Die ethische Hekate.

Schrecklich: *δασπλῆτις*[1220]), *ἄφραττος*[1221]), *βρι-*

[1207]) Eustath. ad Dion. P. v. 143.

[1208]) *Σέλας ἐν χείρεσσιν ἔχουσα* erscheint sie Hom. h. Cer. 52. Vgl. Bacchylides l. l. *Ἑκάτα, δᾳδοφόρου Νυκτὸς μεγαλοκόλπου θύγατερ.* Ueber *Ἑ. δᾳδ.* vgl. Spanh. z. Callim. Dian. 11 und Muncker z. Antonin. Lib. 29.

[1209]) In Milet. Hesych. II, 1472.

[1210]) Hom. h. Cer. 24 sqq. So neben Helios auch bei Soph. fr. 424 (Sch. Apollon. III, 1214).

[1211]) Eratosthenes b. Steph. Byz. p. 22, 24.

[1212]) Aesch. Suppl. 676.

[1213]) Strab. XIII, 618.

[1214]) Athen. XIV, 645 B.

[1215]) Wohl mit Anspielung auf die Dreizahl ist die *τρίγλα* (Seebarbe) der Hekate geweiht, O. Müller Kl. Schr. I, 459.

[1216]) Tzetz. Lycophr. 1176.

[1217]) Orph. Argon. 974.

[1218]) Athen. VI, 325 d.

[1219]) Tzetz. Lycophr. 1186.

[1220]) Theocr. II, 14.

[1221]) Hesych.

μώ[1222]). Schützerin: deshalb standen ihre Bilder (Ἑκαταῖα)[1223]) vor den Thüren[1224]); von diesen Bildern holte man sich Orakel[1225]). Φύλαξ[1226]), πρόπυλα[1227]); in Athen war sie ἐπιπυργιδία[1228]), Burgbeschützerin. Ἐπωπίς[1229]).

Herrin des Zaubers („Mondbeglänzte Zaubernacht." Tieck), wie sie auch die Zauberei erfunden hat[1230]). Herrin der Gespenster. Sie hauset auf Kreuzwegen, wandelt über Gräber und schwarzes Blut[1231]); bei Nachtzeit schwärmt sie umher mit den Geistern und die Hunde wittern ihre Nähe[1232]). Daher εἰνοδία[1233]), τριοδῖτις[1234]), νυκτιπόλος[1235]), τυμβιδία[1236]). Auch Herrscherin über die Schatten in der Unterwelt ist sie: χθονία[1237]), νερτέρων πρύτανις[1238]). Hekate sendet auch die Gespenster[1239]) (ἑκαταῖα[1240]), ἀν-

---

1222) Apollon. Rh. III, 1211, 861 sq. Tzetz. Lyc. 1176.
1223) Lobeck. Agl. II, 1336 sq.
1224) Aesch. fr. 407 Ahr. Aristoph. Vesp. 800. Eurip. Med. 396.
1225) Lobeck Agl. II, 1337.
1226) Sch. Theocr. II, 12. Vgl. Hesych. Φυλάδα ἡ Ἑκάτη, wo mit Lobeck Agl. I, 545. not. [e]. Φυλάκα oder Φυλακά zu schreiben ist.
1227) Hesych.
1228) Paus. II. 30, 2.
1229) Tzetz. Lycophr. 1176.
1230) Sch. Apollon. IV, 1020. Vgl. Apollon. Rh. III, 529 sqq. 478. 738 u. ö. Theocr. Id. II, 14 sqq.
1231) Theocr. II, 13.
1232) Theocr. II, 12: τὰν καὶ σκύλακες τρομέοντι. 35: ταὶ κύνες ἄμμιν ἀνὰ πτόλιν ὠρύονται· ἁ θεὸς ἐν τριόδοισι. Virgil. Aen. VI, 257 ibq. Heyn. Wunderlich z. Tibull. I. 2, 54.
1233) Eurip. Hel. 570. Hermann G. A. §. 15, 14.
1234) Hermann G. A. §. 15, 15, der davon auch die Dreigestalt herleitet.
1235) Apollon. Rh. IV, 829.
1236) Orph. hymn. in Hec. 47, in Tych. 5.
1237) Theocrit. II, 12.
1238) Schol. Theocr. II, 12, 20.
1239) Eurip. Hel. 569.
1240) Sch. Apollon. III, 861. Vgl. Tzetz. Lyc. 1176. 1184.

ταῖα[1241]), davon Hekate ἀνταία[1242]), weil sie dergleichen sendet (ἐπιπέμπει)) oder kommt selbst als Gespenst[1243]). Daher die Ἔμπουσα bald für ein Gespenst der Hekate gilt, bald für Hekate selbst[1244]). Diese Empusa hat ein ehernes und ein Mist- oder Eselsbein, nimmt allerlei Gestalt an, ist Blutsaugerin und Menschenfresserin[1245]).

Solche schreckliche Göttin mufste man versöhnen[1246]). Man opferte ihr Hunde[1247]), diese Leichenpropheten, woher ihr Beiname κυνοσφαγής[1248]). Aus demselben Grunde kommt der Hund in Begleitung der Hekate vielfach vor. Die Göttin wird sogar selbst κυνοκέφαλος gedacht[1249]). — Am letzten Tage jedes Monats wurde ihr ein Reinigungsopfer dargebracht[1250]), und allerlei Speise auf die Strafse gestellt (Ἑκάτης δεῖπνον)[1251]), welche die Armen zu verzehren pflegten.

Mysterien der Hekate waren in der Zerynthischen Höhle[1252]) und namentlich auf Aigina[1253]), vielleicht auch auf Lemnos[1254]). Auf Mysterien weist auch die Notiz bei

---

1241) Hesych. s. v.

1242) ibid.

1243) Hesych. Ὠπωτῆρε.

1244) Sch. Aristoph. Ran. 293. Vgl. Aristoph. Eccl. 1056.

1245) Vgl. über diese und andere Gespenster Becker Charikl. I, 34 sq.

1246) Ἐπὶ τῶν καθαρμάτων καὶ μιασμάτων ἡ θεός. Sch. Theocrit. II, 36. Vgl. Dio Chrys. IV, 168.

1247) Plut. Q. R. 49.

1248) Lycoph. Cass. 77. Vgl. Hesych. I. p. 28 sq. Ἄγαλμα Ἑκάτης mit Ruhnken z. Tim. p. 7 sq. und Hermann G. A. §. 23, 21. 26, 8.

1249) Creuzer II, 526 sq.

1250) Athen. VII, 126. Vgl. Theopomp. b. Porphyr. de abst. II, 16. p. 127 (fr. 283 Müll.).

1251) Hermann G. A. §. 15, 16. τὰς Ἑκαταίας μαγίδας δόρπων Sophocl. fr. 651.

1252) Lycophr. Cass. 77. Sch. Aristoph. Pac. 277.

1253) Paus. II, 30, 2. Lobeck Agl. I, 242.

1254) Lobeck II, 1214 sq.

Etym. M. Suid. s. Ἔμπουσα und Becker Anecd. p. 250, wonach die Mutter des Aischines Empusa hiefs, ἐπεὶ ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἀνεφαίνετο τοῖς μυουμένοις, s. Lobeck Agl. p. 120 sq. — Vergl. P. v. Köppen die dreigestaltete Hekate und ihre Rolle in den Mysterien, mit einer Kupfertafel. Wien. 1823. 4. —

Ihre Darstellung entspricht den ihr gegebenen Beinamen. Vgl. O. Müller Arch. §. 397, 4.

Viertes Kapitel.

Die Sterngötter.

1. *Διόσκουροι.* Ueber dieselben habe ich schon früher (Zeus p. 188 sq.) bemerkt, dafs sie ursprünglich Wolkendämonen seien, und auch nur, wenn man dies festhält, kann man alle Einzelnheiten ihrer Mythologie erklären. In späterer Zeit freilich galten sie für das Sternbild der Zwillinge und deshalb erwähne ich ihrer hier. — Vgl. D. J. Velgens De Dioscuris ἀρωγοναύταις (Symbol. litter. Amstelod. 1838. Vol. II, 31 sqq.). A. Eberz die Heteremerie der Dioskuren (Z. f. A. 1844. no. 51 sq. p. 401—5, 409—14.) — Jacobi s. v. Ueber die Kappen der Dioskuren s. Fabric. zu Sext. Emp. p. 558. Hemsterh. zu Lucian. Tom. I, 281 sqq.

2. *Ὑάδες, Πλειάδες.* Vgl. Schwenck Mythol. Skizzen, Frankf. a. M. 1836. 12. no. 1, p. 1 sqq. Völcker Mythol. d. Japet. p. 83 sqq. p. 245 sqq.

3. Der grofse Bär. Schon bei Homer *Σ*, 487: *Ἄρκτον θ', ἣν καὶ ἅμαξαν ἐπίκλησιν καλέουσιν*, s. *ε*, 275 u. vergl. oben Artemis.

4. *Βοώτης*. *ε*, 272, so genannt in Bezug auf die *ἅμαξα*; in Bezug auf den *Ἄρκτος* heifst er *Ἀρκτοῦρος*, *Ἀρκτοφύλαξ*. Hesiod. O. D. 566. Kruse Hellas. I, 241 sqq.

5. *Σείριος*. Vergl. X, 25 sqq., wo er *κύων Ὠρίωνος* genannt wird.

6. *Ὠρίων*. *Σ*, 486 sqq. *X*, 29. *ε*, 274. Vergl. *λ*, 310. *ε*, 121 sqq. O. Müller über Orion Rh. Mus. II, 1834. p. 1—29 (Kl. Schr. II, 113—133). J. Grimm D. M. p. 900 sqq.

Fünftes Kapitel.

Die Nacht- und Taggötter.

---

1. *Νύξ*. Sie hat sich aus blofser Personification der Nacht nicht zu göttlicher Wesenheit erhoben und deswegen auch keiner Verehrung genossen. Vgl. *Ξ*, 259 sqq. Hes. Th. 123 sqq. 211 sqq. Und wenn ihre Statue im Tempel der ephesischen Artemis stand (Paus. X, 38, 6), so ist sie hier exoterisch genommene Leto. Was es mit dem *Νυκτὸς καλούμενον μαντεῖον* auf sich hat (Paus. I, 40, 6), lasse ich unentschieden.

2. *Λητώ*. Von ihr ist weiter nichts zu bemerken, als was schon früher bei Apollon und Artemis gesagt ist. Sie hat nur Gehalt durch ihre Kinder, mit denen sie auch meist gemeinschaftlich verehrt wurde.

3. *Βριζώ.* Hermann II, §. 41, 5 sq. Wohl nicht verschieden von Hekate.

4. *Ὕπνος* (Chr. C. Fr. Jeep de somno eique cognatis numinibus. Wolfenb. 1831. 4.), *Ὄνειρος, Μορφεὺς* u. A.

5. *Ἠώς.*

6. *Ἡμέρα.*

7. *Φωσφόρος, Ἕσπερος.*

Sechstes Kapitel.

Die Wolkengötter.

(Siehe Einleitung zu den Aethergöttern p. 155 sq.)

---

1. *Ἀθηναία.*

C. O. Müller Minervae Poliadis sacra et aedes in arce Athenarum. Gotting. 1820. 4. Pallas Athene (Kl. Schr. II, 134—242). Welcker Aeschyl. Tril. p. 277 sqq. E. Rückert der Dienst der Athene nach seinen örtlichen Verhältnissen dargestellt. Hildburgh. 1829. 8. Schwenck Mythol. Skizzen. p. 61—97. G. Hermann de graeca Minerva. Lips. 1837. (Opusc. Tom. VII, 260 sqq.). Stuhr II, 333 sqq. Creuzer III, 308—477. 505 sqq.

A. Name.

a) Form. *Ἀθηναία*: so, nie *Ἀθηνᾶ*, lautet der Name vor Eukleides[1255]. — *Ἀθαναία, Ἀσαναία*(?); *Ἀθηνᾶ, Ἀθάνα, Ἀσάνα, Ἀθήνη, Ἀθηνάα.*

[1255]) Vgl. Böckh Sth. II, 200. Schäfer zu Gregor. Cor. p. 394.

b) Bedeutung. Eine Menge haltloser Etymologien verzeichnet Creuzer[1256]. O. Müller: *Παλλὰς Ἀθηναίη* „das athenische Mädchen"[1257]) oder „die Jungfrau Athena"[1258]), worin er mit Schwenck[1259]) übereinstimmt. Aber diese Erklärung bleibt einen Schritt vor dem Ende stehen, weil die Stadt nach der Göttin, nicht diese nach jener benannt ist; sodann heifst Pallas auch nicht Jungfrau, wie sich aus der Genealogie ergiebt. — Lobeck[1260]) bringt den Namen mit *ἄνθος* zusammen: Florentia und Flora. Die Zusammenstellung ist richtig[1261]), aber nicht die Uebersetzung. Athene hat nichts mit Blühen zu thun. Blühen ist aber auch nicht die ursprüngliche Bedeutung des Stammes *ἀνθ* —, sondern „emporstreben"[1262]), „aufgehn", „auflaufen", wie auch wir sagen[1263]). Darnach also wäre Athene „die, welche selbst emporstrebt" oder „die, welche emporstreben macht." Hiermit fällt genau zusammen die Etymologie von Pott[1264]): *ἀνὰ* — *√dhu* (agitare), wozu auch *θέω*, *ἀναθέω*, auflaufen, zu vergleichen ist. — Suchen wir dieser noch sehr vieldeutigen Deutung des Namens nähere Bestimmtheit zu geben durch die Genealogie.

[1256]) p. 340 sq.

[1257]) Prolegg. p. 244.

[1258]) Kl. Schr. 135 sq.

[1259]) Andeut. p. 230.

[1260]) Rhemat. p. 300.

[1261]) Ein Flecken in Kynuria heifst bei Pausan. III. 38, 6 *Ἀνθήνη*, V. L. *Ἀθήνη*.

[1262]) Vgl. Buttmann Lexil. I. p. 291.

[1263]) Von diesem Stamme sind noch andere mythologische Namen gebildet. Vielleicht auch durch Assimilation *Ἄττις*? vergl. *Ἀττικα*. *Ἄνθης*, Sohn des Poseidon! nach Steph. Byz. der Gründer von *Ἀνθάνα*.

[1264]) I, 211 sq.

B. Genealogie.

Ueber die Abstammung der Athene haben wir sehr viele theils mehr theils weniger unter einander verschiedene Angaben. Nach der gewöhnlichsten ist sie

a) Tochter des Zeus. So durchaus bei Homer[1265]), Hesiod, den Tragikern u. A. Und zwar wird überall vorausgesetzt oder ausdrücklich bemerkt, dafs sie keine Mutter habe[1266]), sondern von Zeus allein erzeugt[1267]) und aus dessen Haupte[1268]) geboren sei; daher sie auch *ἀμήτωρ* genannt wird[1269]). Wenn hievon die Theogonie[1270]) insofern eine Ausnahme macht, als Zeus seine mit der Athene schwanger gehende Gemahlin Metis verschlingt und darauf die Athene selbst gebiert, so ist zu bemerken, dafs hier eine ethische Umbiegung der ursprünglichen Volksmythe stattgefunden hat[1271]), wie sie der theologischen Spekulation der hesiodischen Dichter gemäfs ist. Ein Versetzen des Volksglaubens mit solchen ethischen Elementen haben wir gleich anfangs, wo von der Mnemosyne und Themis, als Kindern des Uranos und der Ge die Rede war, bemerkt[1272]). —

[1265]) Daher *Ὀβριμοπάτρη* *α*, 101. *γ*, 335. *ω*, 540. *E*, 747. *Θ*, 391.

[1266]) Vgl. *E*, 872 sqq. u. bes. *Θ*, 352 (wo Here sie anredet *αἰγιόχοιο Διὸς τέκος*) u. 427. vgl. *Θ*, 360 *πατὴρ οὑμός*. *Θ*, 384. 406, (420).

[1267]) *Ζεὺς αὐτοτόκος* bei Nonnus. s. Creuzer III, 426. Vgl. Schömann Theog. Hes. u. Hom. p. 22.

[1268]) *Κεβληγόνου Ἀτρυτώνης* Euphor. fr. 159.

[1269]) Eurip. Phoen. 666. Pollux III, 26. Creuzer III, 426.

[1270]) 886 sqq.

[1271]) Doch scheint Schömann Theog. Hes. und Hom. p. 22 sq. anzunehmen, dafs die Hesiodische Mythe dem ursprünglichen Volksglauben angehöre. Vgl. Mützell de Hes. Theog. p. 424.

[1272]) Ueber die Bemerkung des Sch. Vulg. Il. *ϑ*, 31: *καὶ γὰρ οὔτε Ὅμηρος οὔτε Ἡσίοδος μητέρα αὐτῆς παραδιδῶσιν* vergl. Ruhnk. Ep. crit. I, 101.

Hiermit kontrastiert sehr eine andere Nachricht, wonach Athene

b) Tochter des Poseidon ist. Wir brauchen hierbei wenig auf die Nachricht des Herodot[1273]) zu geben, wo er von den am libyschen See Tritonis wohnenden und die Athene verehrenden Machlyern und Auseern sagt, „dafs sie die Athene für eine Tochter des Poseidon und der Tritonis ausgeben, welche sich einst wegen eines Vorwurfes, den sie gegen ihren Vater hatte, dem Zeus übergeben habe und von diesem zu seiner Tochter gemacht sei." Dies könnte libysche Sage sein, in der statt der einheimischen Gottheiten Herodot die hellenischen gesetzt hätte, obgleich immer zu beachten ist, dafs jene Völker, wie Herodot sagt, hellenische Anwohner hatten[1274]), und der Name Tritonis unzweifelhaft auf Hellenen als die Urheber dieser Mythe schliefsen läfst. Aber dieselbe erweist sich durch rein griechische Mythen ebenfalls als eine solche.

Es ist bekannt, dafs Athene schon bei Homer[1275]) und Hesiod[1276]) *Τριτογένεια* heifst[1277]). Zur Erklärung dieses Wortes hat man die wunderlichsten Ansichten vorgebracht[1278]). Sehr gewöhnlich ist die, dafs *τριτώ* „Kopf" bedeute[1279]), eine Ansicht, die selbst unter den Neuern

---

[1273]) IV, 180.

[1274]) Vergl. O. Müller Orch. 347 sqq. Völcker Myth. Geogr. p. 23 sq. 34 sqq. Japet. not. 303.

[1275]) *Δ*, 515. *Θ*, 39. *X*, 183. *γ*, 378.

[1276]) Th. 895. 924. Sc. 197.

[1277]) Die Nebenform *Τριτογενής* Hom. h. 28, 4. — Orakel (Herod. VII, 141. Tzetz. Lyc. 1419. Sch. Arist. Eq. 884. 1040. Polyaen. Str. I. p. 41.) Inscr. bei Rofs Demen no. 26. p. 55. Arist. Eq. 1189. Agath. Ep. LXI, 4.

[1278]) s. Brzoska de geogr. myth. Sp. I. Lips. 1831. 8. p. 33 sqq.

[1279]) Bei den Athenern Cornut. 2; bei den Boiotern Tzetz. Lyc. 519; oder sonst wo Nicandr. bei Hesych.

manche Anhänger zählt[1280]). Doch ist klar, dafs das Wort τριτώ wenigstens in dieser Bedeutung nur eine Fiktion ist, zu der man gebracht wurde aus Rücksicht auf die Mythe von der Erzeugung der Athene aus dem Haupte des Zeus. — Ebenso wenig treffen das Richtige Ableitungen wie die von der Dreifachheit der φρόνησις, wofür Athene genommen wurde, welche nemlich umfasse τὸ νοῆσαι, τὸ εἰπεῖν, τὸ ποιῆσαι[1281]); von den drei Jahreszeiten, Athene als Tochter des Zeus (= Himmel), sie selbst = Luft[1282]); von der Geburt am dritten des Monats[1283]); weil Athene als die dritte nach Apollon und Artemis geboren[1284]); von τρεῖν, weil sie die Bösen zittern mache und Kriegsschrecken über sie bringe[1285]); u. a. m.

Die einzig wahre Erklärung jenes Wortes, an der heutiges Tages auch wohl Niemand mehr zweifeln wird, ist „die am oder vom Triton geborne." Es verschlägt nichts, ob wir Τρίτων als Flufs oder See oder Person fassen. Das Wort ist gebildet von dem alten Stamme τρίω = ῥέω; daher τριτώ = ῥεῦμα[1286]), Τρίτων Sohn des Poseidon und der Amphitrite, deren Namen selbst davon gebildet ist[1287]). Ueberall geht der Name Τρίτων auf Wasser oder Wassergestalten. Einen Flufs oder See Triton gab es in Boiotien,

---

[1280]) Z. B. Heyne zu Δ, 515.

[1281]) Demokrit. bei Tzetz. Lyc. 519. bei Sch. u. Eustath. z. Il. ϑ, 39. Vgl. Brzoska p. 38 sqq.

[1282]) Diodor. I, 12. Tzetz. Lyc. 519.

[1283]) Brzoska p. 41 sq.

[1284]) Brzoska p. 42.

[1285]) Cornut. 20. Brzoska p. 52 sq.

[1286]) Hesych.

[1287]) Schömann de Ocean. und Nereid. catal. Hesiod. Gryph. 1843/4. p. 20. Schwenck Andeut. p. 182. Welcker Tril. p. 282. τρεῖν „zittern" hat, wie äufserlich, so innerlich mit ῥέω Verwandtschaft durch die zitternde Bewegung des Wassers.

Thessalien, Thrakien, Arkadien, Kreta, Libyen, selbst der Nil heifst so[1288]).

Wir können also sagen, dafs *Τριτογένεια* in seinem letzten Grunde „die Wassergeborne" bedeute, oder, wenn wir uns noch in der Reihe der mythischen Vorstellungen halten wollen, „die Tochter des Triton," den wir uns eben als Wassergestalt zu denken haben[1289]).

So führt schon der Name *Τριτογένεια* zu demselben Resultate, das wir aus Herodot kennen gelernt hatten: Athene als Tochter des Poseidon. Ich kann hieran ohne weitere Bemerkungen einige andere Data anreihen.

Athene führt auch den Beinamen *Παλλάς*, mit dem allein sie niemals von Homer oder Hesiod, wohl aber schon von Pindar genannt wird. Nun heifst zwar nur bei Cicero[1290]) und Tzetzes[1291]), zwei ziemlich späten und bedenklichen Autoren, Athene die Tochter des Giganten *Παλλάς*, der Flügelsohlen hatte und von Athenen getödtet wurde, weil er ihre Jungfräulichkeit verletzen wollte; aber mit Athene erscheint so vielfach ein Pallas oder eine Pallas verbunden, dafs wir auch jener Nachricht ein Gewicht beilegen müssen. Einem Giganten Pallas zog Athene die Haut ab und bedeckte mit derselben während des Gigantenkampfes ihren Körper[1292]). — Athene ward vom Triton zugleich mit dessen Tochter Pallas, also einer echten *Τριτογένεια*, erzogen. Als sie ein Kampfspiel hielten und Pallas eben einen Hieb füh-

---

[1288]) Vgl. Brzoska p. 43. O. Müller Orch. 349 sqq. Welcker Tril. p. 282. not. 493.

[1289]) Vergl. Kuhn Z. f. Sprm. Bd. I, 290 sq. — Die Etymologie von Pott Etym. Forsch. I, 228, die er selbst nur „äufserst schüchtern" hinstellt, „τριτὸν (miraculosum?) γένος habend", ist durchaus unrichtig. — *Τριτοπάτορες* Windgötter!

[1290]) N. D. III, 23.

[1291]) Lyc. 355.

[1292]) Apollod. I. 6, 2.

ren wollte, parierte der darüber erschreckte Zeus mit der Aigis. Pallas, furchtsam aufblickend, wurde von Athene verwundet und starb. — Pallas hiefs auch ein Sohn des Kreios [1293]) (= Meer, s. Uranos), ebenso ein Sohn des Aigeus [1294]) (= Poseidon). Wir haben demnach eine weibliche Pallas als Tochter des Triton (= Meer) und zwei männliche Pallas, Söhne des Meeres, und werden daher wohl nicht anstehen, auch die Athene *Παλλὰς* für eine wassergeborne Athene zu halten. Die Erklärung des Namens *Παλλὰς* als „die Jungfrau" ist ganz unmotiviert [1295]) und wird schon durch den Giganten Pallas und die Söhne des Kreios und Aigeus widerlegt. Vielmehr ist *Παλλάς* (zusammenhängend mit *πάλλω*, schwingen, sich heftig bewegen), wie *Τρίτων* (verwandt mit *τρέω*, zittern) [1296]) Bezeichnung des Wassers, des Meeres: *ἡ Παλλάς*, die Schwingende, Stürmende, *ὁ Πάλλας*, der Stürmende, d. h. das stürmende Meer. Diese Bedeutung stellt sich sehr nahe zu der oben von *Ἀθηναία* ermittelten.

Nach diesen Auseinandersetzungen, die sich noch weiter führen liefsen, wird es nicht mehr zweifelhaft sein, dafs den Griechen ihre Athene eben so gut eine Tochter des Himmels (des Zeus) als des Wassers (Poseidon, Triton, Pallas) war. Und fragen wir uns nun, mit Berücksichtigung der Genealogie und des Namens *Παλλὰς Ἀθηναία*, wer denn wohl dies emporstrebende, auflaufende, sich emporschwingende, stürmende Kind des Wassers sein möge, welches sich, den Umarmungen des Meeres oder Seees entfliehend, dem Himmel in die Arme wirft: was anders, werden wir

---

[1293]) Hes. Th. 376.

[1294]) Servius z. Virg. Aen. 8, 54.

[1295]) Ebenso auch wohl „die Zeugerin" mit *φάλλος* zusammenhängend, Völcker Japet. p. 79. 83.

[1296]) S. oben p. 315. not. 1285 u. 1287.

antworten, als „die Wolke," die aus dem Wasser entstanden an dem Himmel hinaufzieht und hoch über uns die Räume desselben durchwandelnd, mit gleichem Rechte eine Tochter des Wassers und des Himmels[1297]) genannt werden mochte?[1298]) — Wenn diese Auffassung und Deutung ihre Nothwendigkeit nicht schon in sich selbst hätte, könnten wir uns auf den Aristoteles[1299]) beziehen, welcher sagte: *νεφέλη κεκρύφθαι τὴν θεὸν, τὸν δὲ Δία πλήξαντα τὸ νέφος προφῆναι αὐτήν.* Doch die ganze Mythologie der Athene bestätigt unsre Erklärung.

Ehe ich dies weiter darthue, erwähne ich kurz, wie andere Mythologen die Athene erklärt haben. Von den Alten schweige ich[1300]). Welcker nahm sie früher für den Mond, später für „Aetherfeuer"; Schwenck in den Andeutungen[1301]) „Mond", in den Skizzen[1302]) „Aether oder obere Feuerluft";

[1297]) Die Mythe von der Geburt der Wolkengöttin aus dem Haupte des Himmelsgottes läfst einen Vergleich mit einer nordischen zu, der nicht von der Hand zu weisen ist. Nach nordischer Vorstellung wurde die Welt aus dem Körper des Riesen Ymir gebildet, und zwar aus seinem Schädel der Himmel, aus seinem in die Luft geworfenen Hirn die Wolken. Grimm D. M. p. 526. — In dreien von Grimm p. 531 sq. angeführten Stellen ist es umgekehrt; da wird Adam aus acht Theilen geschaffen genannt (octo pondera), darunter ist pondus nubis, inde est instabilitas mentium; thene thochta fon tha wolken; von den wolchen daz mût. „Denn das Hirn bildet den Sitz des Denkens, und wie Wolken über den Himmel, lassen wir sie noch heute durch die Gedanken ziehen; umwölkte Stirn heifst uns eine nachdenkliche, schwermüthige, tiefsinnende, Grimnismâl 45 b wird den Wolken das Epithet der hartmütigen ertheilt." Grimm p. 533. Vgl. ebendaselbst p. 1218 sq.

[1298]) Ueber ihre Geburt auf Rhodos s. Böckh Expl. Pind. p. 171.

[1299]) Bei Sch. Pind. Ol. VII, 66.

[1300]) Vgl. Menage zu Diog. Laert. VII, 147. Vol. II, 213 Hübn. Creuzer III, 426 sq.

[1301]) p. 230 sqq.

[1302]) l. l.

Gerhard[1303]) „Erdgöttin"; Forchhammer[1304]) „Göttin der reinen, heitern Luft, welche die erzeugende Erde berührt und ohne die keines ihrer Erzeugnisse Leben und Gedeihen gewinnt."

Buttmann[1305]), Rückert und G. Hermann deuten, indem sie allen Naturgrund der Athene abweisen, dieselbe auf Geistigkeit, Weisheit, worin ihnen unter den Alten manche vorangegangen sind[1306]). — O. Müller schwankt zwischen physischer und ethischer Deutung, kommt der Wahrheit dabei unendlich nahe, aber findet sie nicht.

Creuzers Ansicht in der Kürze anzugeben, ist schwer. Doch kann man sich eine ungefähre Vorstellung davon aus seinen Worten[1307]) machen: „so will ich denn, falls der Name Athene nicht Aegyptischen Ursprungs ist, lieber abwarten, bis uns künftig vielleicht eine glückliche Entdeckung aus Indischen Schriften den wahren Ursprung des Namens bringt. Denn Indische Vischnulehre, verbunden mit Aegyptischer Lichttheorie, verräth sich doch gar zu deutlich in dem Grundgedanken von der Pallas — Athene." Eine Deutung, die mir nicht viel besser scheint, als die eines gewissen Eurenius[1308]), der die Minerva für das Israelitische Volk nimmt.

C. Mythologie.

I. Die natürliche Athene.

Im Allgemeinen werden wir bei der Athene dieselben

[1303]) Hyperb. röm. Stud. 1, 36 sq.
[1304]) Hellenika p. 54 sqq. 133 sqq.
[1305]) Mythol. 1, 9. 28 sq.
[1306]) Brzoska l. l. p. 38 sqq.
[1307]) III, 345.
[1308]) Atlantica orientalis. Berol. et Strals. 1764. 8. p. 172—188. De Minerva.

Eigenschaften bemerken, wie bei den Aethergöttern, da deren hauptsächlichste Thätigkeit in ihrem Wirken in den Wolken besteht, wenn auch Athene, wie sich späterhin ergeben wird, manches Besondere hat. Sie ist zunächst, wie jene

a) Herrin der Wolken. Dies bestätigt vor Allem die Mythe über ihre Geburt. Es wird nämlich erzählt, daſs als die Geburt bevorstand, Hephaistos oder Prometheus[1309]) mit einem Beile dem Zeus das Haupt gespalten habe, worauf dann Athene daraus hervorgesprungen[1310]), bewaffnet wie zuerst Stesichoros gesagt haben soll[1311]). Die poetische Schilderung des Pindar[1312]): „als durch des Hephaistos Kunst mit ehernem Beile Athanaia von des Vaters Haupt stürmend mit übermächtiger Stimme den Schlachtruf begann[1313]); Uranos aber erbebte darüber und die Mutter Gaia", könnte auch von einem unserer Dichter ausgegangen sein, und wir würden diesen Vergleich schön finden, durch den die Gewitterwolke, welche in der Höhe des Himmels, gleichsam an seinem Scheitel sichtbar wird, als das Kind des Himmels gefaſst wird, dem der Blitz das Haupt gespalten, damit die Wolkentochter daraus hervorspringe, die nun, wie der Donner, mit Schlachtenruf daherstürmt, daſs die Erde darüber erbebt. Nehmen wir hierzu, daſs Aeschy-

---

[1309]) oder Palaimon der Meergott! Sch. Pind. Ol. VII, 66. *Παλαμάων* V. L. *Παλαμαίων* Harpocrat. *Ἱππία Ἀθηνᾶ.* Vergl. Creuzer zu Cic. N. D. III, 23. p. 624.

[1310]) Apollod. I. 3, 6. Vgl. Intpp. zu dieser Stelle und zu Pind. Ol. VII, 35 sqq.

[1311]) Sch. Apollon. IV, 1310. (fr. 59 Bgk.). Nach dieser Angabe wäre also Hom. h. XXVIII, 5 jünger. Groddeck de hymn. Hom. reliquiis. Gotting. 1786. 8. p. 57 sq.

[1312]) Ol. VII, 35 sqq.

[1313]) Vergl. die Stelle in Hom. hym. XXVIII, 5: *πολεμήια τεύχε' ἔχουσαν, χρύσεα, παμφανόεντα.*

lus[1314]) die Athene sagen läfst: „Die Schlüssel zum Gemache weifs im Götterkreis nur ich, worin verschlossen ruht der Wetterstrahl," und dafs Athene von der Kunst häufig als blitztragende dargestellt wurde[1315]), so werden wir keinem Zweifel mehr über die Wolkennatur der Göttin Raum geben dürfen. Denn wie konnte Athene den Blitz führen, wenn sie nicht die Wolken beherrschte?

Wegen dieser in der Anschauung der Gewitterwolke gegebenen Verbindung der Athene mit dem Blitz sind wir auch berechtigt, Ausdrücke, welche auf das Gesicht der Athene gehen, auf ihre ursprüngliche Wolkennatur zu beziehen; denn der Blitz, aus der dunklen Wolke hervorleuchtend, mufste, wenn einmal die Wolke personificiert wurde, naturgemäfs als deren Auge angeschaut werden. Von den Beiwörtern, die sich hierauf beziehen, erwähne ich zunächst γλαυκῶπις[1316]), das sowohl adjektivisch als substantivisch gebraucht wurde. Gewöhnlich übersetzt man es glau- oder blauäugig. Sehr unrichtig. Es heifst „die glanzäugige"[1317]). Wegen des glänzenden Auges hiefs auch die kleine Eule (strix passerina, Käuzchen) γλαῦξ, und war sie der Athene heilig[1318]). Darum brannte in dem Tempel der Πολιοῦχος

[1314]) Eumenid. 827 sq.

[1315]) S. O. Müller Arch. §. 370, 5. p. 539.

[1316]) Einmal auch Γλαυκῶψ s. Wieseler die delph. Athena. p. 10 u. 13. γλαυκά Eurip. Troad. 799. Theocrit. 28, 1. Γλαυκῶπις: Ε, 133. 405. 420. 719. 793. 825. 853. Ζ, 88. Η, 17. 33. 43. Θ, 30. 357. 373. 406. (420). γλαυκῶπις ἐλαία Euphor. fr. 140. Vergl. über die Γλαυκῶπις wegen der Nachweisungen Creuzer III, 370—372.

[1317]) Lucas Pgr. Bonn 1831. (de Minervae cognomento γλαυκῶπις observationes philologicae). Vgl. auch Α, 200: δεινὼ οἱ ὄσσε φάανθεν.

[1318]) Aristoph. Av. 516. Jacobi Myth. Lex. p. 329 sq. O. Müller Arch. §. 371, 9. p. 543 sq. Sie galt auch für klug, s. Aesop. fab. (bei Dio Chrys. Orat. LXXII p. 631 sq. Morell.)

zu Athen eine ewige Lampe; auf einer Münze von Ilion[1319]) hält sie selbst eine Lampe in der Hand[1320]), wobei man unwillkürlich an Homer[1321]) erinnert wird, wo Athene dem Odysseus und Telemach vorleuchtet. Auf der Burg[1322]) Troias stand ein Tempel der Athene *Γλαυκῶπις*, wohin die Frauen auf Helenos Rath wallfahrteten, um der Göttin ein köstliches Gewand darzubringen und ihr ein Opfer von zwölf Rindern zu geloben, ob sie sich vielleicht der Stadt, der troischen Weiber und unmündigen Kinder erbarme[1323]). Noch zu den Zeiten des Alkaios stand in Sigeion, das aus den Trümmern Ilions erbaut sein sollte, ein Heiligthum der Athene, *Γλαυκωπὸν* genannt[1324]); und selbst die Burg zu Athen, die Festung der Stadt, hiefs *Γλαυκώπιον*[1325]).

[1319]) Auch auf einem Sarkophag im Pallast Barberini. s. Welcker Z. f. a. Kst. I. p. 39.

[1320]) O. Müller Arch. §. 368, 4. p. 536. Creuzer III. 352 sq. not.

[1321]) *τ*, 33 sq.

[1322]) *ἐν πόλει ἄκρῃ. Ζ*, 297.

[1323]) *Ζ*, 86 sq. 269 sqq.

[1324]) Alkaios bei Strab. XIII, 600. fr. 32 Bgk.

[1325]) O. Müller Prolegg. p. 263. Eustath. z. Od. p. 1431, 62. — Athene heifst auch *ἀλαλκομένη*. Nun wird berichtet, dafs Alalkomenai in Boiotien benannt sei nach einem *Ἀλαλκόμενος*, der mit einer Tochter des Hippobotes, Namens Athenaïs vermält, von dieser Vater des Glaukopos gewesen sei und die Athene erzogen habe. Pausan. IX, 33, 4. Steph. Byz. *Ἀλαλκομένιον*. O. Müller (Orch. p. 208) hätte dies keine „wunderlich alberne Fabel" nennen, sondern anerkennen sollen, wie auch hier auf dieselbe Weise, wie bei tausend andern Sagen, Athene-Klemente überall durchblicken. Uns weist diese Sage, wie sie ganz dem Mythenkreise der Athene und einem Lieblingsorte dieser Göttin angehört, so wiederum ganz in dieselben Vorstellungen wie die Tritogeneia. Lag am Kopaischen See nicht eine Stadt Athen? Nicht Alalkomenai? unweit des Flusses Triton, der sich in jenen See ergiefst? Und von den Töchtern des Ogyges, den wir späterhin als eine Identität des Poseidon kennen lernen werden, hiefs eine *Ἀλαλκομενία* (Pausan. IX. 33, 4). Wie wunderlich sie sind, werden wir doch nunmehr auch nicht die

Dieselbe Bedeutung wie *γλαυκῶπις* haben auch Athene *ὀξυδερκὼ*[1326]) zu Argos, deren Tempel Diomedes gestiftet haben soll, weil die Göttin ihm beim Kampfe vor Troia den Nebel von den Augen nahm[1327]), *ὀπτιλέτις* zu Sparta, welcher Lycurg der Sage nach einen Tempel baute, nachdem er ein Auge verloren hatte[1328]), und *ὀφθαλμῖτις*[1329]).

Verwandt mit den eben behandelten ist eine Reihe anderer, jedenfalls unter sich zusammengehöriger[1330]) Beinamen *ἑλλανία, ἑλληνία, εἰλενία*[1331]), *ἑλλωτίς, ἑλλεσίη*[1332]), die man, wie die Ath. *ἀλέα*, mit Rücksicht auf das, was Ruhnken zum Timaeus[1333]) beibringt, auf Glanz und Leuchten beziehen kann, ohne dafs man jedoch gezwungen wäre, damit auf den Mond zurückzugehen, wie dies Böckh[1334]) und Welcker[1335]) thun. Vielmehr passen diese Beiwörter ebenso gut als auf den Mond auf die Wolke[1336]). Athene *ἑλλανία*

Wahrheit verkennen, die in den Worten des Eusebius n. 236 liegt: Ogygis tempore apud lacum Tritonidem virgo apparuit, quam Graeci Minervam nuncupant.

[1326]) Paus. II. 24, 2. Vgl. O. Müller Dor. I, 401.

[1327]) *E*, 127.

[1328]) Plut. Lycurg. 11.

[1329]) Pausan. III. 18, 2. In der Stelle Soph. O. T. 188 sq. *ὦ χρυσέα θύγατερ Διὸς εὐῶπα πέμψον ἀλκάν* ist gewifs mit Spanh. Callim. Pall. 17. p. 167 und Peters Theol. Soph. p. 62. Athene zu verstehen. Ob man aber berechtigt sei, daraus eine Athene *εὐῶπις* zu folgern, ist sehr zweifelhaft. Viele haben allerdings *εὐῶπα* als Vocativ von *εὐώπης* = *εὐῶπις* genommen.

[1330]) „Gewifs ist in diesem Beinamen (Hellotia) die Wurzel nur in der ersten Sylbe enthalten; der Beiname Hellesia ist nur eine andere Form davon." O. Müller Kl. Sch. II, 225. not. 78.

[1331]) Etym. M. p. 298, 26.

[1332]) Hesych. Creuzer III, 436 not.

[1333]) p. 95 sqq.

[1334]) Expl. Pind. p. 216 (fuit autem Hellotia Minerva lunae dea).

[1335]) Aesch. Tril. p. 280.

[1336]) Hiob. 37, 15. „Und wenn er das Licht seiner Wolken läfst hervorbrechen." 21. „Jetzt siehet man das Licht nicht, das in den Wolken helle leuchtet."

in Sparta[1337]). Eine Athene ἐλληνία erwähnt Aristoteles[1338]; auch Helle, die Schwester des Phrixos, bezeichnete die glänzende Wolke. Ἑλλωτίς, auch Ἑλλωτία, hiefs Athene zu Corinth, wo ihr ein Fest Ἑλλώτια mit Fackelläufen gefeiert wurde[1339]). Die Ἀϑ. ἀλέα zu Tegea fassen auch O. Müller[1340]), Creuzer[1341]), Gerhard[1342]) und Welcker[1343]) als Lichtgottheit; ist sie dies, so kann sie es nach allem Voraufgegangenen nur mit Bezug auf die Wolke sein. —

Insofern die Athene Σκιρὰς (s. unten die Skirophorien) durch ihre Abwesenheit Gluthitze erzeugt, ist dieser Name mit zu den Beiwörtern zu stellen, welche die Wolkengöttin Athene als die lichte, glänzende bezeichnen. Ebenso die Ἀϑ. χρύση[1344]) auf oder bei Lemnos, die goldne, leuchtende, von welcher mehrfach, wie ich glaube, ohne Grund bezweifelt worden ist, dafs sie unsere Göttin sei. —

Eine andere Anschauung von der Wolke gab Veranlassung zu dem Mythos von den Gorgonen. Wenn eine

---

[1337]) Plut. Lycurg. cp. 6.

[1338]) Mir. Ausc. 116; entweder dieser Name oder ἐλληνία (Etym. M. vgl. Wesseling z. Anton. Itin. p. 490) ist mit Müller zu Tzetz. Lyc. p. 880. not. 7. statt des bei Tzetzes stehenden Ἰταλικῆς zu setzen, wenn nicht ganz zu streichen.

[1339]) Pind. Ol. XIII, 40 und sein Sch. zu v. 56. Creuzer III, 435.

[1340]) Dor. I, 401. not. 6.

[1341]) III, 434 sqq.; zur Gemmenkunde. Darmst. 1834. 8. p. 59 sqq. 169 sqq.

[1342]) Antike Bildwerke p. 139 sqq.

[1343]) a. a. O.

[1344]) Soph. Phil. 1327. Vgl. Heinrich de Chryse insula et dea. Bonn. 1831. 4. Rhode res Lemn. p. 69. Opfer der Göttin Chryse: Arch. Zeit. 1845. no. 35. Winckelm. M. Ined. no. 120 (Bd. VIII, 142 sqq.).

Gewitterwolke so recht dunkel und schwarz[1345]) heraufkommt, in der Ferne schon ihr Nahen durch dumpfen Donner ankündigt, wenn sie allmälig immer weiter vorrückend die Sonne verhüllt und die Erde verdunkelt, rings um uns sich der ganze Himmel bezieht, Sturm sich erhebt, den Staub aufwirbelt, in den Bäumen und um die Häuser heult, wenn die Blitze zucken, der Donner kracht: dann erbebt mit der ganzen Natur der Mensch selbst, der Anblick der finstern Wolke erschreckt ihn, und er zittert vor dem Ungethüm, welches dort über ihm in den Lüften haust und wirthschaftet[1346]). Aus diesem Eindrucke erwuchs dem Griechen die Vorstellung von der Gorgo; der zuckende, stechende Blitz wurde zum leuchtenden, erstarrenden Auge, dessen Schrecken die Schlangenzüge der Blitze erhöhten, welche züngelnd das Haupt des Wolkenungethümes umgaben. Diese Gorgo nun ist keine andere als die Athene selbst, die schon von Homer als eine schreckliche geschildert und von Andern ausdrücklich *Γοργὼ*[1347]) und *γοργῶπις*[1348]) genannt wurde. Wie dies so oft in der Mythologie geschieht, zertheilte man späterhin die eine Gorgo in die drei Gorgonengestalten *Σθεινώ*, *Εὐρυάλη* und *Μέδουσα*, welche letztere mit der Gorgo identisch ist. Als Töchter der Wassergottheiten Phorkys und Keto[1349]) sind die Gorgonen und ihre Schwestern, die Gräen *Πεφρηδὼ* und *Ἐνυὼ* als Wolken zu fassen; von den beiden Söhnen, welche die Medusa mit dem Poseidon erzeugt hatte, und die, nach-

---

[1345]) *Μελάντερον ἠΰτε πίσσα*, Δ, 277. *ἄγει δέ τε λαίλαπα πολλήν*, Δ, 278. *ῥίγησέν τε ἰδών* (d. Hirte), Δ, 279. Vgl. das Gleichnifs Δ, 275 sqq.

[1346]) Vgl. Hiob 36, 29 sqq. 37, 1 sqq. Thomson Sommer p. 161 sqq.

[1347]) Belegstellen bei Völcker, myth. Geogr. p. 24 sqq.

[1348]) Soph. fr. 705. Ahr.

[1349]) Hesiod. Th. 270 sqq.

dem Perseus ihre Mutter enthauptet, aus ihrem Körper hervorspringen, bezeichnet Chrysaor den Blitz und das Rofs Pegasos [1350]), welches hinauffliegt zum Zeus, dem es Donner und Blitz bringt (Hesiod.), das Donnergewölk. Dafs Athene dem Perseus bei der Tödtung der Medusa Beistand leistet, oder sie selbst tödtet [1351]), darf nicht auffallen, da auch die Schwester und der Vater Pallas, welche Athene erschlug, mit ihr identische Wesen sind [1352]). — Zweifelhaft ist, ob auch das Beiwort *ναρκαία* [1353]), die betäubende, auf die Gewitterwolke geht; das passendste Beiwort für die Wolke ist jedoch *αἰολόμορφος* [1354]), die mannigfach gestaltete. Unzweifelhaft deutet auf denselben Naturcharakter die Athene *ἀκρία* [1355]), die auf den Höhen heimische (nicht die Burggöttin) [1356]), wie die *Ἀθ. Σουνιὰς* [1357]), *Σαλμωνία* [1358]), (auf dem Vorgebirge Salmonion auf Kreta), *Ἀρακυνθιὰς* [1359]) (auf dem Berge Arakynthos in Boiotien) und *Βομβυλεία* [1360]). Dafs Athene dem Griechen Herrin der Wolken war, geht schliefslich noch daraus hervor, dafs sie die Aegis führt, und zwar nicht blos als eine vom Zeus geliehene, sondern

---

1350) Literatur über Pegasos s. bei Völcker, Myth. d. Japet. Geschlechtes p. 132, not. 81.

1351) S. Völcker Myth. Geogr. p. 31. not. 59.

1352) Völcker a. a. O. p. 32.

1353) Creuzer Symb. III, p. 507, not.

1354) Orph. hymn. 31.

1355) Zu Argos. O. Müller Dor. I, 401.

1356) „Die Beschützerin der Burgen hat sich offenbar erst aus der Bewohnerin der Anhöhen allmälig entwickelt; die Athena-Polias ist eine Art von politischer Anwendung der Athena-Akria." O. Müller Kl. Schr. II, 225, not. 79.

1357) Paus. I, 1, 1.

1358) C. J. 2555, 12.

1359) Rhian. bei Steph. Byz. p. 49, 25 West.

1360) Lyc. Cass. 786 von *Βομβυλία καὶ Βομβύλιον πόλις καὶ ὄρος Βοιωτίας*. Tzetz.

selbständig, da sie von der Kunst als mit der Aegis bekleidet dargestellt wird. Wie in dieser Aegis die Wolke als Ziegenfell angeschaut wurde, so sind an dem Helm der Athene Widderköpfe, und wird sie dargestellt als reitend auf einem Widder. — Athene ist aber auch

b) Herrin der Gewässer. Der Zusammenhang zwischen Wolke und Wasser bietet sich von selbst dar: die Wolke entsteigt dem Wasser[1361]) und sendet Wasser; sie kann mithin auch als eine in den Gewässern heimische und über ihnen waltende angeschaut werden. Und diese Anschauung haben die Griechen durch eine ganze Reihe von Beiwörtern der Athene ausgesprochen. So heifst sie *αἴθυια*[1362]), Wasservogel, „Taucher", in Megara, *ἀσία*[1363]), die im Feuchten heimische, in Lakedaimon, *γυγαίη*, nach Eustath.[1364]) in Lydien verehrt, *κολοκασία*[1365]) (eine Art Bohne, die in Sümpfen und Seen wächst) in Sikyon, *λιμνάς*[1366]), *νεδουσία*[1367]), am Flufs Nedon in Messenien, *προμαχόρμα*[1368]) „Beschützerin der Buchten", *ἐκβασία*[1369]), die ein glückliches Anlanden gewährt, in Byzanz. Zweifelhaft könnte scheinen, ob *Ὄγκα* hierher zu beziehen sei. Dafür spricht die Stelle des Aeschylus[1370]): „Selige Herrin Onka

---

[1361]) *Δ*, 276 *νέφος — ἐρχόμενον κατὰ πόντον ὑπὸ Ζεφύροιο ἰωῆς*.

[1362]) Paus. I. 5, 3. 41, 6.

[1363]) Paus. III, 24, 7.

[1364]) Il. p. 366, 3.

[1365]) Athen. III, 72. Eine kuriose, von Winckelmann Mon. ined. no. 151 (Werke VIII, 277) gebilligte Erklärung giebt Palmer Exercit. in Autor. Graec. ad Athen. p. 488, wonach Athene *κολοκ.* Athene „mit einem kurzen Filzmantel" bedeuten würde.

[1366]) [Verwechselung mit Artemis? S. Creuzer III, 435. not. 3. — Anm. d. H.]

[1367]) Strabo VIII, 360. X, 487.

[1368]) Paus. II, 34, 8.

[1369]) O. Müller Kl. Schr. II, 184.

[1370]) S. c. Th. 164 sqq.

draußen am Thore hilf dem siebenthorigen, deinem Sitz."
Dafs "Ογκα = Athene sehen wir aus v. 486 sq.: γείτονας πύλας ἔχων "Ογκας Ἀθάνας, und v. 501 sq.:

Πρῶτον μὲν "Ογκα Παλλὰς, ἥτ' ἀγχίπτολις,
πύλαισι γείτων ἀνδρὸς ἐχθαίρους' ὕβριν
εἴρξει νεοσσῶν ὡς δράκοντα δύσχιμον.

Sch. Aesch. S. c. Th. 148: Ὀγκαία τοίνυν ἡ Ἀθηνᾶ τιμᾶται παρὰ Θηβαίοις. "Ογκα δὲ παρὰ Φοίνιξιν ἡ Ἀθηνᾶ. καὶ Ὀγκαῖαι πύλαι. μέμνηται τούτων καὶ Ἀντίμαχος καὶ Ῥιανός. Pausanias[1371]) nennt die Göttin "Ογγα. Er erklärt wie auch Sch. Aesch. den Namen für Phönizisch und nicht Aegyptisch, und gedenkt eines βωμὸς und ἄγαλμα der "Ογγα ἐν ὑπαίθρῳ, von Kadmos gestiftet. — Die Verehrung dieser "Ογκα zu Theben bezeugen auch die onkaiischen Thore (ὀγκαΐδες oder ὀγκαῖαι πύλαι), über welche mit gewohnter Gelehrsamkeit Unger[1372]) handelt.

Auf die Nachricht, dafs der Name phönizisch sei, sich stützend, leitete denselben Valckenaer[1373]) ab von ערנקה von √ענק, wonach wir hier eine Athene ἀκρία oder ἐπιπυργῖτις oder geradezu eine πολιὰς haben würden. — Selden[1374]) denkt an אנקה (anaca) = clamor, gemitus, planctus, indem er sich auf Hesych. bezieht, der ὀγκᾶται durch βοᾷ erklärt. — Sickler[1375]) rekurriert auf עֲנָקִים, welches physisch die Riesin, ethisch die Herrscherin bezeichne. — Der Angabe von dem phönizischen Ursprunge des Wortes zum Trotz hielt Jablonski[1376]) dasselbe für

---

1371) IX. 12, 2.
1372) Theb. Par. p. 267 sqq.
1373) Eur. Phoen. 1068.
1374) de diis Syris. ed. III. Lips. 1662. 12. Synt. II. cp. 4. p. 295.
1375) Kadmus p. LXXIX sq.
1376) Vocc. Aegypt. p. 244.

Aegyptisch, indem er zu den *πύλαι ὀγκαίδες* die *πύλαι Νηιτίδες* von der ägyptischen *Νηϊθ* stellte. — O. Müller[1377]) leitet den Namen von dem Thebäischen Dorfe Onkai[1378]) ab, wo das Bild der Göttin errichtet war, und meint, dafs er wohl am allernatürlichsten mit dem Arkadischen Onkeion, der Demeter Erinnys heilig[1379]), in Verbindung zu setzen wäre. Ihm stimmt bei Creuzer[1380]).

Ich kann sprachlich nicht entscheiden, in wieweit die Etymologie richtig ist, nach welcher Schwenck[1381]) die Namen *Ὠκεανός, Ὠγύγης, (Γύγης), Ὄγγα, Ὄγκα, Ὀγχηστός* u. a. auf eine gemeinsame Wurzel zurückführt. Die drei ersten sind ohne Zweifel dieselben, und von den drei letzten kann ich wenigstens das mit Zuversicht behaupten, dafs vom mythologischen Standpunkte aus nichts gegen ihren Zusammenhang mit jenen sich einwenden, im Gegentheil vieles dafür sich anführen lasse[1382]).

Was zunächst Onchestos betrifft, so ist alles, was sich an diesen Namen knüpft, Poseidonisch. Schon Homer[1383]) kennt

Ὀγχηστόν θ' ἱερόν, Ποσιδήιον ἀγλαὸν ἄλσος.

Hier war schon seit den ältesten Zeiten eine Amphiktyonie mit Wagenrennen zu Ehren des Poseidon, wobei die Pferde ohne Fuhrmann ihren Lauf machten[1384]). Natürlich mufste

---

1377) Orch. p. 115.

1378) Sch. Pind. Ol. II, 39. Tzetz. Lyc. 1225. Vgl. Unger Th. Par. p. 20.

1379) Tzetz. Lyc. 1225.

1380) III, 365 sqq.

1381) Andeut. p. 179 sq.

1382) „Der Name (Onkai, Onkeion) erinnert an Onchestos, wo ebenfalls alter Poseidonsdienst." Welcker Ep. Cycl. p. 67. not. 85.

1383) *B*, 506.

1384) Vergl. Hom. hymn. in Apollin. 230 sqq. O. Müller Orch. p. 65. 78. 202. Hermann St. A. §. 11, 8.

der Sage zufolge die Stadt von einem gewissen Onchestos gestiftet sein, der bald Sohn des Poseidon[1385]), bald des Boiotos[1386]) heifst, was dasselbe ist. Denn Wasser und Rinder sind der Mythologie zwei Identitäten, von denen später die Rede sein wird[1387]). Sollte doch der See bei Onchestos zum Vorzeichen der Zerstörung Thebens ein dumpfes Getöse von sich gegeben haben, wie Stiergebrüll[1388]), wobei man an die Glosse *ὀγκᾶται* = *βοᾷ* erinnert wird.

Wir können immerhin unentschieden lassen, ob *Ὀγχηστὸς* mit *Ὠκεανός*, *Ὠγῆνος* u. a. oder mit *ὀχέω*, *ὄχος* zusammenhängt; so viel ist klar, dafs es in dem einen wie in dem andern Falle und durch seinen Kultus in enger Verbindung zu Poseidon steht.

Weiter ist bemerkenswerth, dafs das onkaïische Thor auch *πύλαι Ὠγύγιαι* hiefs[1389]), der Sage nach von Ogygos, Sohn des Poseidon[1390]) oder des Boiotos[1391]).

Die Sagen von dem Arkadischen Onkeion bewegen sich in demselben Kreise und bestärken so unsre Vermuthungen. Im westlichen Arkadien, nicht weit von Thelpusa am Flufs Ladon lag der Ort Onkeion, in welchem sich ein Tempel der Demeter Erinys befand. Dieses Onkeion sollte nach Onkos, Sohn des Apollon, genannt sein, Demeter aber ihren Beinamen auf folgende Art erhalten haben. Ihre geraubte Tochter suchend kam sie auch in diese Gegend. Poseidon, der dort als *ἵππιος* verehrt wurde, verlangte nach

---

1385) Pausan. IX. 26, 5.
1386) Hesiod. bei Steph. Byz. p. 214, 32. West. Sch. Il. β, 506.
1387) Vgl. inzwischen Unger Th. Par. p. 257 sq.
1388) O. Müller Orch. p. 37.
1389) Unger p. 267 sqq.
1390) Tzetz. Lyc. 1206. p. 957 Müll.
1391) Unger l. l. p. 257 sq.

ihr, sie aber floh und nahm, um dem Gotte zu entgehen, die Gestalt einer Stute an; Poseidon verwandelte sich darauf in einen Hengst und wohnte so der Göttin bei, die darüber erzürnt den Namen Erinys erhielt, und aus der Umarmung des Gottes das Rofs Areion gebar.

Dieselbe Geschichte nun wird nach Boiotien verlegt, wo Areion bei der Quelle Tilphusa erzeugt sein sollte[1392]). Die Rolle, welche es bei dem Kriege gegen Theben und der Rettung des Adrastos spielt, ist bekannt. Und auf Kolonos waren Demeter, Poseidon, Adrastos und Athene neben einander. Bei der Erzeugung des Areion gedenkt man alsbald der Sage, wonach Poseidon auch der Athene nachgestellt haben soll. Ja ähnlich wie Hephaistos soll er bei dem Felsen von Kolonos schlafend Saamen verloren haben und aus demselben das Rofs Σκύφιος oder Σκυφωνίτης entstanden sein[1393]).

Diese Andeutungen werden genügen um einerseits zu zeigen, wie genau Poseidon mit den Lokalitäten Onchestos, Onkai und Onkeion in Verbindung steht; andrerseits wie übereinstimmend die Sagen sind, welche von diesen Lokalitäten und von der Athene erzählt werden.

Hiernach nun und nach dem Obigen nehme ich keinen Anstand zu behaupten, dafs die Athene Onka eine mit dem Poseidon innig verbundene[1394]) gewesen sei und demgemäfs sich auf Schifffahrt bezogen habe. Dies wird dadurch noch gewisser, dafs wir neben einem Apollon δελφίνιος einen ὀγκαῖος kennen. Da nun Apollon als δελφίνιος ein Gott der Seefahrt[1395]) und dieser Name nicht verschieden ist von

---

[1392]) Welcker Ep. Cykl. p. 66 sq. Preller Demet. p. 152 sqq. Hermann Q. Oedip. p. 86 sq.

[1393]) Tzetz. Lyc. 766.

[1394]) S. Hermann Q. Oed. p. 78 sq.

[1395]) Schwartz p. 66 sqq.

Τελφούσιος[1396]), welcher wiederum auf die Quelle Telphussa zurückgeht, mit welcher Apollon, wie wir oben sahen, mehrfach verknüpft ist: da ferner an Telphussa der Name Onkai eng in den Sagen angeschlossen erscheint, und von dem Arkadischen Onkai nicht blos erzählt wird, es sei von einem Sohn des Apollon Namens Onkos gestiftet, sondern Apollon an jenem Orte selbst einen Tempel und davon den Beinamen *Ὀγκαιάτης*[1397]) hatte oder *Ὀγκαῖος*, wie ihn Antimachus[1398]) nennt: so wird kein Zweifel sein, dafs Apollon *Ὀγκαῖος* ein *Δελφίνιος* d. h. ein Gott der Seefahrt gewesen sei. Was eben unsre obige Vermuthung über Athene Onka unterstützt.

Schliefslich bemerke ich noch zweierlei, erstens dafs Rückert[1399]) den Namen Onka von dem Hügel (*ὁ ὄγκος*) entnommen glaubt, auf welchem die Burg Kadmeia erbaut war. Er scheint sie demnach mit der *Ἀϑ. ἀκρία, ἐπιπυργῖτις* u. a. gleich zu stellen. Weshalb ich dies nicht glaube, geht aus dem Vorhergesagten hervor. — Zweitens, der berüchtigte Fourmont gab vor, in Amyklai einen Tempel der Onga und Inschriften, die sich auf diese Göttin beziehen, gefunden zu haben. Hierauf fufsend erklärte Welcker[1400]) den Namen Onka für karisch oder pelasgisch, und machten Raoul Rochette[1401]) und Creuzer[1402]) Kombinationen. Alles verschwindet vor der Thatsache, dafs Tempel und Inschriften eine blofse Fiktion Fourmonts sind[1403]) —

1396) s. Unger Th. Par. p. 117 sq. O. Müller Orch. p. 468 sq.
1397) Paus. VIII. 25, 11.
1398) Bei Pausan. VIII, 25, 9 (fr. 18 Schell.)
1399) p. 76.
1400) Kret. Kol. p. 11 u. 61.
1401) Hist. des colon. grecques I, 205 sq.
1402) III, 367 sq.
1403) Vergl. Böckh C. J. I. p. 65 sq. und zu no. 48. 49. 50. 55. 60. 61. 68.

Die Wolke befruchtet das Erdreich und giebt den Saaten Gedeihen; daher ist Athene auch

c) Herrin der Fruchtbarkeit. Diese Beziehung ist ausgesprochen in dem Mythos von Erechtheus. Athene kam zum Hephaistos[1404]), den bei dem Anblick der Göttin wollüstiges Verlangen ergriff, so dafs er ihr nachlief um sie zu umarmen. Sie aber, eine reine züchtige Jungfrau, duldete es nicht. Aus Hephaistos Saamen aber, der auf die Erde gefallen war, erwuchs Erichthonios[1405]). Oder so, freilich nach einem schlechten Gewährsmanne[1406]): nachdem Prometheus durch seine Hülfe die Athene aus dem Haupte des Zeus entbunden hatte, wollte er ihre Keuschheit verletzen, ward aber dafür zur Strafe an den Kaukasos geschmiedet. — Prometheus ist von dem Hephaistos nicht verschieden, daher auch die beiden Mythen nicht blos der Form nach auf eins hinauslaufen. Sie sind eine religiös-poetische Auffassung jenes Naturphänomens, welches sich an der Gewitterwolke darstellt. Hephaistos, der Blitz, Athene die Wolke, und der Saame des Hephaistos der Regen, welcher das Erdreich befruchtet, dafs aus ihm das Wachsthum (Erichthonios) hervorgeht[1407]).

[1404]) Ihr Verhältnifs ist ein sehr inniges; natürlich. So ist auf dem dreiseitigen borgh. Altar Athene mit Hephaistos gruppiert, welchen letzteren Winckelmann Gesch. d. K. III. 2, 6 nach falscher Ergänzung für eine Juno hielt. — Vgl. De la Barres in Mem. de l'Ac. d. Inscr. Tom. XVI.

[1405]) Apollod. III. 14, 6. Creuzer Symb. III, 319.

[1406]) Duris b. Sch. Apollon. II, 1249 (vgl. Creuzer Symb. III, 319 sq.)

[1407]) Es ist bemerkenswerth, dafs von den Valkyrien, welche ebenfalls Wolkengestalten sind, erzählt wird, wenn sich ihre Rosse schütteln, triefe von den Mähnen Thau in die Thäler und fruchtbarer Hagel auf die Bäume (Grimm Myth. p. 393). Man sieht, wie ähnlich und doch wie verschieden, gemäfs den verschiedenen Volkscharakteren, ein und dasselbe Naturobjekt angeschaut worden ist.

Nachdem so Erichthonios entstanden war, nahm sich Athene seiner an, ernährte ihn, ohne dafs die übrigen Götter darum wufsten, und übergab ihn, da sie ihn unsterblich machen wollte, und nachdem sie ihn in einer Kiste verborgen hatte, der Pandrosos, des Kekrops Tochter, der sie zugleich verbot, die Kiste zu öffnen. Die Schwestern der Pandrosos aber, Herse und Aglauros oder Agraulos[1408]), öffneten aus Neugier dennoch die Kiste, sahen den Knaben von einer Schlange umwunden und starben, indem sie entweder von der Schlange selbst getödtet wurden oder, durch den Zorn der Athene wahnsinnig, sich von der Akropolis herabstürzten. Erichthonios ward von der Athene im Heiligthume erzogen, wurde König von Athen, stiftete auf der Burg ein Bild der Athene, setzte die Panathenäen ein, heirathete *Πραξιθέαν Νηΐδα νύμφην*, mit der er den Pandion zeugte, und ward, nachdem er gestorben war, in dem Heiligthume der Athene begraben.

So berichtet die Sage Apollodor[1409]), für die Alterthümlichkeit von dessen Erzählung die obgleich interpolierte Stelle des Homer[1410]) bürgt:

[1408]) Die Namen schwanken, Creuzer Symb. III, 391 sq. not. 4. Aehnliche Beispiele hat Meineke zu Euphor. fr. 83. Aber aus den Inschriften auf Kunstdenkmälern sehen wir, „dafs wenigstens in der Blüthezeit Athens die erstere Form im Gebrauche des Volks herrschte. S. J. de Witte descr. d'une coll. de vases peints. 1837. no. 105. p. 57 sq. Auch das Fragment bei Inghirami monum. Etruschi p. V. tav. LV. no. 5." O. Müller Ersch u. Gruber Encycl. p. 77. §. 4. not. 22. Der zweite Name mag durch die leichtere Aussprache oder die Bedeutung des ganzen Sagenkreises herbeigeführt sein. Vgl. die unten bei Aglauros angeführten Stellen aus Welcker p. 286.

[1409]) III. 14, 6.

[1410]) *B*, 546 sqq

Drauf die Athen bewohnten, des hochgesinnten Erechtheus
Wohlgebauete Stadt, des Königes, welchen Athene
Pflegte, die Tochter des Zeus, als die fruchtbare Erd' ihn
geboren,
Setzt' ihn drauf zu Athen in ihren gefeierten Tempel.
(Vgl. η, 81.)

Dafs hier Erechtheus statt des Erichthonios genannt ist, hat nichts auf sich; es sind nur zwei verschiedene Formen ein und desselben Namens[1411]).

Von Abweichungen dieser Sage, die wie in der Regel an dem Sinne selbst nichts ändern, erwähne ich keine, da sie grade hier nur äufserst unbedeutend sind. Ueberall treten als beachtenswerth hervor das Verhältnifs der Athene zu Erichthonios, die drei Töchter des Kekrops und die Schlange.

Nach dem, was ich schon oben über das Verhältnifs der Athene zum Hephaistos und den hieraus entsprungenen Erichthonios bemerkt habe, kann es nicht zweifelhaft sein, dafs wir uns hier in einem Mythenkreise befinden, der sich durchaus auf agrarische Verhältnisse bezieht. Dies ist auch von allen Mythologen richtig eingesehen worden[1412]). Nur mufs man nicht, wie einige z. B. Creuzer gethan haben,

---

[1411]) Vergl. Sch. Il. β, 547. Buttmann z. Plat. Alcib. I. p. 148. ed. IV. Leake Topogr. v. Ath. Zürich. 1844. 8. p. 2. not. 2. O. Müller Orchom. p. 117. ed. II. Welcker Tril. p. 284. Hermann Antqt. I. §. 92, 7. p. 205. ed. III. Sturz z. Hellanic. fr. 13. p. 55. ed. II.

[1412]) Creuzer Symb. III, 389 sqq. 510—513. O. Müller Encycl. §. 4 sqq. p. 77 sqq. Minerv. Pol. p. 3 sqq. Rückert p. 13 sqq. Bröndsted Reisen und Untersuchungen II, 229 sqq. Welcker Tril. 284 sqq. Panofka Ann. del Inst. 1829. Vol. I. p. 290 sqq. bei Gelegenheit des auch von Lange Epistola ad Ilgenium. 1831. 8. erklärten und bei Creuzer Symb. III. tb. VII. wiederholten Reliefs, welches die Athene darstellt, wie sie, zwischen Hephaistos und Poseidon stehend, den ihr von der Ge dargereichten Erichthonios entgegennimmt. Vergl. O. Müller Arch. §. 371, 4. p. 542. Eurip. Jon. 267 sqq.

zu viel „Licht" hineinbringen. Der Mythos ist, wie gesagt, durchaus agrarisch.

Eine sinnvolle Phantasie ward bei Betrachtung, d. h. empfindungsvoller Betrachtung der Gewitterwolke zu Vorstellungen veranlafst, wonach der Blitz (Hephaistos) die Wolke (Athene) anzugreifen scheint und zwar in der Weise, dafs man, jenen männlich, diesen weiblich denkend, in diesem physischen Vorgange einen Versuch des Hephaistos auf die Tugend der Athene, und in dem aus der Gewitterwolke herabfliefsenden Regen den Saamen des Hephaistos zu erblicken glaubte, den er bei seinem Angriff aber vergeblich vergossen hätte. Aus diesem Saamen nun entsprang Erichthonios [1412]), das Produkt des befruchtenden Gewitter-

---

[1412]) Hier will ich bemerken, dafs ich die Gestalt unsres Mythos, wie wir sie aus Homer und Apollodor kennen, nicht mit Welcker (Tril. p. 285) für eine Umwandlung der ursprünglichen halte, wonach Erichthonios wirklich Sohn des Hephaistos und der Athene gewesen wäre und worauf das Epigramm bei Spanheim zu Callim. 134 p. 727 geht:

Ἡφαίστῳ πότε Παλλὰς ἐπ' ἀγκονίῃσι μιγεῖσα
Εἰς εὐνὴν ἐμίγη Πήλεως ἐν θαλάμοις,

noch auch mit eben demselben Gelehrten die Angabe, dafs Erichthonios vom Hephaistos mit der Ge gezeugt sei (Pausan. I. 2, 6. Welcker Tril. p. 285, not. 497) für nicht ursprünglich ansehe. Nemlich alle drei Vorstellungen gehen so leicht und natürlich aus der Anschauung des Naturobjekts, auf dem sie beruhen, hervor, dafs man von keiner sagen kann, sie sei natürlicher, also ursprünglicher als die andre. Vielmehr halte ich sie alle drei für gleich alt; sollte ich mich aber für eine besonders entscheiden, so würde ich sagen, dafs ich dies nur nach Mafsgabe des Alters der Zeugnisse könnte d. h. mich für die erklären müfste, welche der homerischen Stelle zu Grunde liegt. Aber wir werden uns ja wohl nach gerade daran gewöhnt haben, verschiedene Mythen als gleich berechtigt anzusehen und als gleich ursprünglich neben einander bestehen zu lassen. [Wir lernten die Athene mittelbar oder unmittelbar als Mutter des Erichthonios kennen. Dies war gewifs der Grund, weshalb man im Mittelalter (a. 1019) den Tempel der Athene auf der Burg als Kirche der Mutter Gottes benutzte. (Georg. Cedren. p. 717. Paris. vgl. Franc.

regens oder, was davon nicht unterschieden ist, der im Schoofse der Erde durch die Gewitterwolke (Hephaistos und Athene) erst eigentlich zum Leben kommende Keim. Darauf geht auch sein Name[1414]).

Philelphi Epist. Venet. 1502 fol. p. 31 b.); ebenso den Tempel des Theseus, der den Minotauros tödtete, als Kirche des heiligen Georg.] Was die Mythe betrifft, nach welcher Hephaistos mit Ge den Erichthonios erzeugt habe (Vf. d. Danais u. Pind. (fr. 231 Bgk.) bei Harpocr. p. 41 Bekk.), so ist die poetische Anschauung, nach welcher der Blitz, der im Gewitter mit Regen verbunden in die Erde schlägt, diese schwängert und befruchtet und danach mit ihr als Erzeuger des Fruchtkeimes gilt, ebenso schön als einleuchtend. Weniger kann man dies von einer andern Nachricht sagen, der zufolge Nemesis des Erichthonios Mutter war (Suid. p. 3199 Gaisf. Phot. Lex. Gr. p. 416 Dobr. ed. Lips.). Es ist offenbar, dafs Nemesis nicht mit der Athene kann gleichgestellt werden. Wie aber, wenn sie nur eine andre Gestalt jener *Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία* (Aesch. Prom. 210) wäre? Und in der That ist sie das, wie sich bei der Mythologie der Demeter ergiebt. Hier will ich nur darauf hinweisen, dafs alle Kulte, deren Mittelpunkt die Erde mit ihren wechselnden, aufblühenden und verwelkenden Erscheinungen bildet, einen finsteren Charakter tragen, düster, schwermüthig, melancholisch, grausam, blutig sind. So war Erichthonios der Ackersmann nicht blos der Ge Sohn, sondern nach einer Version jener Ge Nemesis, die seit alten Zeiten zu Rhamnus verehrt wurde; und dafs diesem agrarischen Kulte die Grausamkeit nicht fehlte, ist oben bemerkt.

[1414]) Creuzer Symb. III, 510 sq. 389. Welcker Tril. p. 284. Heyne Obss. Apollod. p. 328. Schwenck Etym. Andeut. p. 117. — Die erste Hälfte des Namens *ἐρι-* hat man sehr verschieden abgeleitet; von

a) *ἔρις*, in Bezug auf den Streit zwischen Heph. und Athene. Hygin. fb. 166. p. 282. Stav. Myth. Vat. I, 128. II, 37 u. 40.

b) *ἔριον* (Wolle), weil Athene den ihr an den Schenkel gekommenen Saamen des Heph. mit Wolle abgewischt, diese dann auf die Erde geworfen habe, woraus nun Erichthonios entstanden. Umgekehrt ist es richtig; der Zug entstand, weil man sich durch *ἐρι-* an *ἔριον* erinnern liefs. Kallimach. bei Sch. Il. *β*, 547. Tzetz. Lycophr. 111.

c) *ἔρα* (Erde) Erdländer. Schwenck Andeut. p. 117.

d) *ἐρύω* (aufreifsen) Erdaufreifser, als Ackersmann. Vgl. *Ἐρυσίχθων*. Vgl. Creuzer Symb. III, 510 sq. *ἐνοσίχθων ἄροτρον*

Seiner weitern Entwickelung nimmt sich Athene an, die ihn von der Ge empfängt. Die mystische Kiste, worin sie den jungen Erichthonios birgt, wird wohl der dunkle Schoofs der Erde sein, in dem der Keim seiner Vollendung entgegenreift[1415]), während seiner Pflege warten

Pandrosos = die Thaureiche, Allthau.

Aglauros = die Heitre? (sc. des Himmels, der heitre Himmel)?[1416])

und Herse[1417]) = Thau (von ἡ ἕρση)[1418]).

Euphor. fr. 140. So auch Pott Etym. Forsch. I, 90. „Aufreifsung der Erde bewirkend."

e) ἐρι — (sehr — z. B. ἐριβῶλαξ). Welcker Tril. p. 284. So auch Forchhammer p. 55, da er ihn „den wahren Sohn der Erde, den Autochthonen" nennt.

f) ἔρω (sero) Sämann. Welcker Z. f. a. Kst. Bd. I. p. 112. not. 23, mit Verweisung auf Lennep Etym. V. ἔρα und Kanne Verwdschft. d. Gr. u. D. Spr. p. 134.

[1415]) Ueber die παρακαταθῆκαι aus dem Kreise des Demeterkultes s. Welcker Tril. p. 285.

[1416]) Wenn man den Namen nicht lieber mit Forchhammer p. 59 auf den glänzenden Thautropfen beziehen will. — O. Müller Encycl. p. 78. not. 27 (Kl. Schr. II. p. 140) führt das Wort mit Lucas Q. Lexic. I. auf den Stamm ΓΛΑΥ (ΓΛΑ) zurück, wovon ΓΛΑΥΚ eine Nebenform, „die hellglänzende." — Vgl. Preller Demet. p. 289. not. 18.

[1417]) „Es bleibt immer auffallend, dafs die beiden Namen Herse und Pandrosos sich in ihrer Bedeutung so nahe liegen, und es möchte daher leicht die eine dieser Kekropiden aus einem Beinamen der andern entstanden sein. Man schwur nur bei der Aglauros und Pandrosos, nicht bei der Herse. Sch. Rav. ad Arist. Thesm. 533." O. Müller Encycl. p. 78. not. 28. (Kl. Schr. l. l.)

[1418]) Sehr passend vergleicht Welcker p. 286 hierzu Ovid. Fast. I, 681 sq.

Cum serimus coelum ventis aperite serenis
(Aglauros)
Cum latet aetheria spargite semen aqua.
(Herse u. Pandrosos)

Diese Bedeutung der drei Töchter war den Alten selbst auch keineswegs unbekannt. Steph. Byz. Ἀγραυλή (p. 11, 6 West.): τρεῖς δὲ ἦσαν ἀπὸ τῶν αὐξόντων τοὺς καρποὺς ὠνομασμέναι [Κέκροπος

Aber, indem sie ihn pflegen, öffnen sie die Kiste, da der Keim, vom Thau genährt, die Hülle des Erdreichs durchbricht und zu dem Lichte strebt, der Thau selbst dagegen, von dem Keime und der Erdenhülle aufgenommen, vernichtet, getödtet wird. Dies ist wohl der Sinn von dem Tode der drei Schwestern, von dem ich nicht anstehe zu behaupten, daſs hierbei allerdings die Sage, wonach er durch den Drachen selbst bewirkt wird, älter sei als die andre, vielleicht durch die Tragödie gebildete, der zufolge die Töchter des Kekrops sich im Wahnsinn von der Burg herabstürzen[1419].

Die Schlange ist Symbol für die zeugerische Kraft des Erdlebens. Man kam wohl auf dieses Symbol, indem man von der Aehnlichkeit geleitet wurde, die zwischen dem stillen, verborgenen, heimlichen Wirken des Keimes, überhaupt alles Erdenlebens, welches sich aus dem Schooſse der Erde hindurchwindet zum Licht und Leben und der verborgenen, heimlichen, schlüpfenden, unmittelbar an der

---

θυγατέρες] Π. Ἑ. Ἄγραυλος. Sie heiſsen daher auch *Παρθένοι Ἀγραυλίδες* Eurip. Jon. 23 („die auf dem Acker hausenden Jungfrauen, eine Art agrarische Nymphen." O. Müller Encycl. p. 78. Kl. Schr. II. l. l.). vgl. Hesych. I. p. 64. *Ἄγραυλοι οἱ ἐν ἀγρῷ νυκτερεύοντες.*

[1419]) Obgleich dies freilich auch nicht bloſse Fiktion sein, sondern, was Welcker Tril. p. 285 sq. und Creuzer III, 393 meinen, auf ein wirklich beim Kult gebräuchliches ehemaliges Menschenopfer zurückdeuten mag. Denn Menschenopfer war auch in Salamis auf Kypros bei diesem Dienste, wo, wenigstens späterhin, der Aglauros jährlich (im Monat Aphrodisios, den deshalb Welcker Ep. Cycl. p. 303. not. 486 für einen Frühlingsmonat hält, während er nach Ideler der erste Herbstmonat war, freilich nur im Paphischen Kalender; denn die Salaminier hatten — mit einiger Umstellung — die aeg. Monate, vgl. Ideler.) ein Jüngling geopfert wurde, den man mit der Lanze durchbohrte. Porphyr. de abstin. II, 54. IV, 8. Vgl. Theodoret. Therapeut. lb. VII. p. 894. ed. Schulz. Cyrill. gegen Julian. lb. IV. p. 129. O. Müller Encycl. §. 9. p. 81. (Kl. Schr. II. p. 147.) Engel Kypros II, 664 sqq. Euseb. P. E. IV, 16 (X, 9) in Constant. cp. 13.

Erde hin und aus ihr hervorkriechenden Schlange stattfand, der Schlange, die ja auch in etwas durch ihre Form mit den länglichen, im Winde hin- und hergeschlängelten Gewächsen, und dadurch, dafs sie alljährlich aus der alten Haut zu neuem Leben hervorgeht, mit dem Keime, der aus vergehendem Saamen ein neues Dasein entwickelt, Aehnlichkeit hat, und zugleich das gröfste, auffallendste Thier ist, welches unmittelbar an der Erde hinkriecht[1420]). Doch es bedarf hier keiner weitern Erörterung, da für unsern Zweck die einfache Erwähnung genügt, dafs das Symbol der Schlange ein solches ist[1421]). Nur das will ich noch beiläufig bemerken, dafs auch die Schlange des Paradieses nichts andres bedeutet als die Verführung des Weibes durch die Sinnlichkeit des Geschlechtstriebes zum Genusse desselben, wovon, wie bei Here und Aphrodite, der Apfel das Symbol ist[1422]).

Nachdem nun Erichthonios das Licht erblickt hat durch die zu ihm hindurchdringende Neugier der seiner wartenden Kekropstöchter, übernimmt seine weitere Pflege Athene selbst. Denn während ihm in seiner Erdverhüllung zunächst der stille Thau und die Feuchte des Landes Nahrung gab

---

[1420]) „Erde sollst du essen dein Lebelang." — Anders deutet die Schlange (*δράκων*) Forchhammer p. 57 sq., indem er den Namen von *δράω*, *δέδρακα* = *τρέχω* ableitend sie für ein Symbol des laufenden, sich schlängelnden Flusses erklärt. — Dagegen Gerhard Hyperb. Röm. St. I, 14. not.: „So dient die feuchte, am Erdboden haftende Schlange zum sprechenden symbolischen Ausdruck der fruchtbar feuchten Erdkraft, während abgezogene Eigenschaften und Erscheinungen desselben Thieres zur allegorischen Bezeichnung abstrakter Begriffe, der Heilkraft, der Klugheit, endlich gar der Zeit und Ewigkeit werden." —

[1421]) So fährt Demeter mit Schlangen auf unzähligen Denkmalen.

[1422]) Schlange = phallus.
Apfel = testiculi.

und seine Hülle dadurch lüftete, findet er nunmehr sein Gedeihen durch die Fürsorge der Wolke, die mit befruchtendem Regen ihn weiterem Wachsthum entgegenführt. So gedeiht Erichthonios unter Athenens Schutz [1423]).

[1423]) Der Uebergang dazu, dafs Erichthonios König des Attischen Landes wird, ist nicht so grofs, wie es vielleicht scheint. Wenn einmal die gläubige Phantasie den gedachten Vorgang im Naturleben sich unter dem Bilde des Erichth. vergegenständlicht hatte, so ward sehr leicht aus ihm zugleich das Bild des ersten Ackerbauers des Attischen Landes und, inwiefern die ältesten Bewohner von Attika, welchen diese Mythe zu eigen war, Ackerbauer waren, aus dem Erichth. der Landesheros, von welchem sie selber abstammten. Daher auch, weil jedes Volk Anspruch auf das höchste Alter macht, Erichth. geradezu der erste Mensch genannt wird, Sch. zu Aristid. Panath. p. 102 Jebb.

Es bedarf nach dem, was eben über die Bedeutung des Erichth. gesagt ist, keines weiteren um den Sinn der Angaben zu verstehen,

1) dafs er König von Attika war;
2) als Schiedsrichter zwischen Poseidon und Athene dieser Attika zusprach. Apollod. III. 14, 1 (wo jedoch Westerm. Ἐρυσίχϑονα hat, was, wie wir sehen werden, in der Sache nichts ändert, und Apollod. der Meinung einiger widerspricht, dafs Erichth. Schiedsrichter gewesen.
3) dafs er den Dienst der Athene stiftete, ihr auf der Akropolis einen Tempel baute und ihr zu Ehren die Panathenäen anordnete. Hygin. P. A. II, 13. p. 446. Stav. Hellenic. b. Harpocr. Παν. (fr. 13 St.) Chron. Par. X, 17. p. 562 Müller. (C. Inscr. II, 300). Schneidewin Philol. I, 1. p. 11 sq. Stav. z. Hygin. l. l. p. 447. not. 11. Apollod. III, 14, 6. Philoch. bei Harpocr. Κανηφόροι.
4) dafs er zuerst das Viergespann anschirrte (Aristid. h. in Min. Vol. I. p. 12 Jebb. p. 18 Dind. Aelian. V. H. III, 38. Virg. Georg. III, 113 sq. Plin. H. N. VII, 56. Daher begleitet Erichth. die Rossebändigerin Athene unter den Figuren des westlichen Giebelfeldes vom Parthenon, s. Creuzer zu Stuart's Alterth. v. Athen. I, 544—549 der deutsch. Uebers. Böckh C. J. II. p. 313 (zu Chron. Par. l. l.), weshalb er auch später als Fuhrmann unter die Sterne versetzt wurde. Hygin. l. l.
5) dafs er entweder (vgl. Creuzer III, 512 sq.)
   a) selbst Schlange war (Hygin. l. l. p. 447), oder
   b) nur Schlangenfüfse hatte (Hygin. l. l. p. 447. fb. 166. Serv. z. Georg. III, 113.

Ich komme zu den drei Schwestern Herse, Pandrosos und Aglauros. Allen dreien wurden zu Athen bedeutsame

---

Die Bewohner Attika's verehrten seit den ältesten Zeiten, gemäfs dem Charakter der Pelasger, Götter, die sich auf Ackerbau bezogen. (Darauf geht auch der Mythos von Androgeos und Eurygyes.) Solche Beziehungen und daher auch natürlich grofse Verwandtschaft mit der eben behandelten Sage von Erechtheus treten überall deutlich hervor. Aufser Erechth. nämlich wird ein anderer als Autochthon gesetzt. Mit Agraulos, der Tochter des Aktaios, zeugte Kekrops den Erysichthon, die Agraulos, Herse und Pandrosos (Apollod. III, 14, 2. Paus. I. 2, 5. Vgl. O. Müller Kl. Schr. II, 89). Ueber die Kinder des Kekrops so wie über seine Gemalin Agraulos kann kein Zweifel stattfinden; dieselben Namen haben wir vorhin erörtert. Erysichthon ist ganz identisch mit Erechtheus, „der Erdaufreifser" (s. Preller Demet. p. 331. not. 7), der Ackersmann. Aktaios, der Vater der Agraulos, ist wohl schwerlich etwas anderes als eine Personifikation des Küstenstriches (ἀκτή), wie einst ganz Attika geheifsen haben soll (Steph. Byz.). Kekrops selbst mufs dasselbe bedeuten, was Erechtheus, denn an ihm haften dieselben Sagen. Denn auch er heifst αὐτόχθων (Apollod. III, 14, 1. Anonym. de incred. 1. p. 321, 5. West. Myth.), Sohn der Erde (Antonin. Lib. 6. Hygin. fb. 48. Euseb. Canon. chron. II. p. 226. ed. Mai) oder des Hephaistos (Hygin. fb. 158.) und wird zwiegestaltig (διφυής, Sch. Aristoph. Vesp. 438. Plut. 773. vgl. Creuzer Symb. III, 390. not. 1. Anonym. de incred. l. l. u. Westerm. Myth. p. 374, 32) genannt, oben Mensch unten Schlange (Apollod. III, 14, 1 u. v. A.) Somit ist denn Kekrops ganz in der Reihe agrarischer Kulte, zu der auch Erechtheus gehört. Und diese seine Wesenheit tritt auch in dem hervor, was sonst noch von ihm erzählt wird: dafs er statt blutiger Opfer Kuchen (πέλανοι) dargebracht; den Streit zwischen Poseidon und Athenen (angeblich hatte der uralte Epiker Palaiphatos aus Athen auch geschrieben Ἀθηνᾶς ἔριν καὶ Ποσειδῶνος ἔπη α, Suid. s. v.), von denen jener auf der Burg einen Quell, diese einen Oelbaum hervorgehen liefs, zu Gunsten der letzteren entschieden habe. Wie eng er überhaupt mit dem Dienste der Athene zusammenhängt, sehen wir daraus, dafs sein Grab auf der Burg im Tempel der Athene Πολιοῦχος war, grade wie Erechtheus das seine in dem der Polias hatte (Antiochos fr. 15 Müll.), und dafs ein Kekrops uns in Verbindung mit Athene noch mehrfach begegnet. So sollte das Diadische Athen auf Euboia einen Kekrops zum Gründer haben (O. Müller Orch. p. 116), desgleichen Athen und Eleusis am Triton in Boiotien von einem Kekrops gestiftet sein,

Gebräuche gefeiert [1424]) und waren, wenigstens den beiden letztern, Heiligthümer daselbst gewidmet.

Aglauros [1425]) hatte ihren Tempel auf der Nordseite der Akropolis [1426]). Hier schworen die mit Schild und Lanze ausgerüsteten Epheben den Eid, nach Kräften das Vaterland und sein Wohl im Kriege und im Frieden zu erhalten, zu vertheidigen und zu mehren [1427]). Der Grund lag in dem Wesen der Agraulos, als einer das Gedeihen und das Wachsthum befördernden Gottheit; obgleich die Mythe einen andern angiebt: Als in einem Kriege die Athener das Orakel erhielten, der Krieg werde enden, wenn Jemand freiwillig für die Stadt in den Tod gehe, da war es Agraulos, die sich dem Vaterlande opferte. Es versteht sich aus dem vorhergehenden eigentlich von selbst, dafs Agraulos von der Athene nicht eigentlich verschieden ist, ebensowenig als Herse und Pandrosos. Zum Ueberflusse lernen wir es

---

dessen Heroon in der alten Stadt Haliartos noch Pausanias sah. (O. Müller a. a. O. Paus. IX, 33, 1).

Es würde uns hier viel zu weit führen, wenn ich in derselben Weise, wie Kekrops und Erechtheus, die übrigen mythischen Personen der attischen Urgeschichte und ihre Genealogien behandeln wollte. Die Rücksichten, nach denen sie aufgefafst und gedeutet werden können, sind in dem Bisherigen gegeben, und wird die Anwendung auf die hier nicht zu besprechenden Heroen leicht sein. (Ueber Halirrhotios, Sohn des Ares und der Aglauros, s. O. Müller Encycl. p. 78. §. 5. (Kl. Schr. II. p. 140.); über *Βουζύγης* Preller Demet. p. 290 sqq. vgl. 391 sq.).

[1424]) Creuzer Symb. III, 393.

[1425]) Hesych. I. p. 54 sq. *Ἄγλαυρος. θυγάτηρ Κέκροπος· παρὰ δὲ Ἀττικοῖς καὶ ὀμνύουσιν κατ' αὐτῆς. ἦν δὲ ἱέρεια τῆς Ἀθηνᾶς.*

[1426]) Herod. VIII, 53. O. Müller Encycl. §. 9. p. 80 sq. (Kl. Schr. II, p. 146.)

[1427]) Vgl. die Cit. bei Hermann Antiqt. I. §. 123, 7. — Diesen Eid setzten Böckh Ind. lect. 18¹⁹/₂₀ und Vömel Z. f. A. 1846. no. 9. p. 68—70 mit einem Feste der Agraulos in Verbindung, welches sie Agraulien nennen und an das Ende des Sommers oder Herbstes verlegen.

zunächst für Aglauros aus Harpocr. s. v. *Ἄγλαυρος ἡ θυγάτηρ Κέκροπος. ἔστι δὲ καὶ ἐπώνυμον Ἀθηνᾶς*[1428]). — Der Agraulos oder, wie wir sagen können, der Athene Agraulos waren bestimmte Feste zu Athen geweiht, die *καλλυντήρια* und *πλύντηρια*, an welchen das Bild der Göttin gewaschen und geschmückt wurde[1429]).

[1428]) Vergl. Meurs. lectt. Attic. II, 13 in Gronov. Thes. Tom. IV. p. 1816 u. weiter unten.

[1429]) Phot. s. v.: *Καλλυντήρια καὶ Πλυντήρια ἑορτῶν ὀνόματα. γίνονται μὲν αὗται Θαργηλιῶνος μηνός, ἐνατῃ μὲν ἐπὶ δέκα Καλλυντήρια, δευτέρᾳ δὲ φθίνοντος τὰ Πλυντήρια. τὰ δὲ Πλυντήρια φησὶ διὰ [τὸ μετὰ] τὸν θάνατον τῆς Ἀγραύλου ἐντὸς ἐνιαυτοῦ μὴ πλυθῆναι τὰς [ἱερὰς] ἐσθῆτας, εἶθ' οὕτω πλυθείσας τὴν ὀνομασίαν λαβεῖν ταύτην. τὰ δὲ Καλλυντήρια, ὅτι πρώτη δοκεῖ ἡ Ἄγραυλος γενομένη ἱέρεια τοὺς θεοὺς κοσμῆσαι· διὸ καὶ Καλλυντήρια αὐτῇ ἀπέδειξαν· καὶ γὰρ τὸ [καλλύνειν καὶ] κοσμεῖν καὶ λαμπρύνειν ἐστίν.* — „Von diesem Artikel besitzen wir noch einen im Ganzen kürzeren, im Einzelnen aber vollständiger erhaltenen Auszug in den *Λέξεις ῥητορικαὶ* in Bekkers Anecd. I, p. 270. Derselbe lautet: [*Καλλυντήρια*] *ἀπὸ τοῦ καλλύνειν καὶ κοσμεῖν καὶ λαμπρύνειν. Ἄγραυλος γὰρ ἱέρεια πρώτη γενομένη τοὺς θεοὺς ἐκόσμησε. Πλυντήρια δὲ καλεῖται διὰ τὸ μετὰ τὸν θάνατον τῆς Ἀγραύλου ἑνὸς* (l. *ἐντὸς*) *ἐνιαυτοῦ μὴ πλυθῆναι τὰς ἱερὰς ἐσθῆτας.* Die im Text des Photios eingeklammerten Worte sind aus diesem Auszuge ergänzt, dessen erstes Wort wieder aus dem Photios ergänzt ist." Petersen Z. f. A. 1846. no. 73. p. 578. not. 3. „Nach dieser Stelle, s. Petersen l. l. p. 578, wie sie vorliegt, wurden die Kallynterien, an denen Agraulos die Götter schmückte, am 19., und die Plynterien, an denen man die heiligen Kleider wusch, am 29. Thargelion gefeiert. Wenn nun, wie aus andern Stellen zu entnehmen ist, das Anlegen der Kleider und das Schmücken sowie die Entkleidung und die Wäsche der heiligen Gewänder sich zunächst auf die Statue der Athene (das *ἀρχαῖον βρέτας* im Tempel der Polias) bezog, so wäre die Göttin nur zehn Tage im Jahre bekleidet, die übrige Zeit unbekleidet gewesen. Dies ist nun sowohl an sich undenkbar, als auch deshalb (p. 579), weil bei der Entkleidung der Tempel eingehegt und der Benutzung Ungeweihter entzogen ward, das Jahr hindurch aber manche Feste gefeiert wurden, an denen der Tempel zugänglich sein mufste. Denn dafs hier an das Bild der Athene Pallas im Erechtheum zu denken sei, ist allgemein anerkannt. Man möchte zunächst an eine einfache Umstellung der Daten oder Festnamen denken, allein daran hindert uns eine andere Angabe

Ein besonderes Geschlecht, das der Praxiergiden, ver-

über die Zeit der Plynterien, deren Urheber glaubwürdiger ist. Plutarchos nemlich im Leben des Alkib. c. 34. berichtet von dessen Rückkehr nach Athen im Jahre 411 v. Chr. Folgendes: *οὕτω δὲ τοῦ Ἀλκιβιάδου λαμπρῶς εὐημεροῦντος, ὑπέθραττεν ἐνίους ὅμως ὁ τῆς καθόδου καιρός· ᾗ γὰρ ἡμέρᾳ κατέπλευσεν, ἐδρᾶτο τὰ Πλυντήρια τῇ θεῷ.* („Beim Hesych. heifst es dagegen: *Πλυντήρια ἑορτὴ Ἀθήνῃσι, ἣν ἐπὶ Ἀγραύλῳ, τῇ Κέκροπος θυγατρὶ ἄγουσιν*, was auf die Identität der Agraulos und der Göttin schliefsen läfst." Vgl. oben) *δρῶσι δὲ τὰ ὄργια Πραξιεργίδαι Θαργηλιῶνος ἕκτῃ φθίνοντος ἀπόῤῥητα, τόν τε κόσμον καθελόντες καὶ τὸ ἕδος κατακαλύψαντες, ὅθεν ἐν ταῖς μάλιστα τῶν ἀποφράδων τὴν ἡμέραν ταύτην ἄπρακτον Ἀθηναῖοι νομίζουσι.* Obgleich nun wohl Niemand die Richtigkeit der Angaben beim Photios wird vertheidigen wollen, so ist es doch auch schwer, eine Verderbnifs zweier Zahlen anzunehmen, die nicht in Zeichen ausgedrückt, sondern in Worten vollständig ausgeschrieben sind. Nehmen wir deshalb eine mit Auslassung verbundene Umstellung der Daten an, wie sie bei einem so ungeschickten Auszuge leicht möglich war, so können die Daten Anfang und Ende einer Reihe von Festen, deren Mittelpunkt Plynterien und Kallynterien bildeten, bezeichnen, wie sie im Attischen Kalender häufig vorkommt. Dies ist nun aber keine blos willkührliche Annahme, sondern wird durch Zeugnisse beglaubigt. Wir wissen, dafs der Drittletzte jedes Monats, also auch der 28. Thargelion (denn dieser war ein voller Monat — d. h. wenigstens in diesem Jahr —) der Athene heilig war (s. O. Müller in der Allg. Encycl. Sect. III. Bd. X. p. 85). Dieser Tag fällt aber innerhalb der angegebenen Zeitgränze. Ferner mufsten die Kallynterien auf die Plynterien folgen; wenn man also nicht annehmen will, dafs sie den Schlufs dieses Festcyklus gebildet haben, weil allerdings nicht wahrscheinlich, dafs das Bild der Göttin mehrere Tage unbekleidet gestanden habe, so müssen sie zwischen dem 26. und 29. gefeiert sein." — Durch Kombination sucht nun Petersen wahrscheinlich zu machen, dafs diese Feste folgendermafsen gefeiert worden:

Thargelion			
19. 20.	*Βενδίδεια* (Procl. z. Tim. p. 9 u. 27. Basil.). Peters. p. 579 sq.		= 2. Juni 410.
21. 22. 23. 24.	Eintragung in das *ληξιαρχικόν*. Leistung des Bürgereides im Haine der Agraulos. Wahl der Magistrate.	Petersen p. 581—597.	
25.	*Πλυντήρια*	Plut. Alcib. cp. 34.	
26. 27. 28.		s. oben.	= 8—12. Juni 410.
29.	*Καλλυντήρια*	vgl. Phot. l. l.	

waltete diese Gebräuche[1430]), während welcher die ganze Stadt alle Geschäfte ruhen liefs und wenigstens Einen der Festtage mit öffentlicher Trauer beging[1431]). Daher sahen es einige von den Athenern als ein böses Omen an, dafs Alcibiades an dem Tage, ᾗ Πλυντήρια ἦγεν ἡ πόλις, mit der Flotte im Peiraieus einlief.

Man fragt mit Recht nach der Bedeutung dieses Festes. Wir dürfen uns schwerlich mit der Erklärung befriedigen, dafs das Waschen des alten Holzbildes und seiner Kleidung dem Kultus angehöre, welcher die Bilder der Gottheit nach der Analogie eines menschlichen Körpers behandelte[1432]). Schon die enge Beziehung, in die Aglauros, die wir als durchaus zu dem agrarischen Mythenkreise des Erichthonios gehörig kennen, zu diesem Feste gesetzt wird, läfst uns vermuthen, dafs das Fest selbst nicht ohne agrarische Bezüge gewesen sei. Und dies wird uns nun allerdings bestätigt durch eine Notiz der Lexikographen[1433]), wonach der Göttin an den Plynterien eine Feigenmasse dargebracht wurde zum Andenken an diese erste Nahrung civilisierteren Lebens.

O. Müller (Philol. Mus. Cambridg. Vol. II, 234.) setzte die Καλλ. und Πλυντ. auf den 21. oder 22. Thargelion am dritten Tage nach den Bendideien, während Dodwell (de cyclis p. 349) und C. Hermann (Ant. II. §. 61) die abweichende Bestimmung bei Plutarch aus der Ausdehnung des Festes über mehrere Tage erklären. —

[1430]) Hermann l. l. not. 5. Welche Stelle dabei den beiden Mädchen πλυντρίδες oder λουτρίδες (Phot. p. 231) zugekommen, und in welchem Verhältnifs sie sowohl als auch der κατανίπτης, der den Schmutz unter dem πέπλος (κάτω τοῦ πέπλου) abzuwaschen hatte (Etym. M. p. 499), zu dem Geschlechte der Praxiergiden stand, wissen wir nicht.

[1431]) Plutarch. l. l. Xenoph. Hellen. I. 4, 12.

[1432]) Hermann Antqt. II. §. 61. p. 318.

[1433]) Hesych. Ἡγητηρία. Etym. M. p. 418: ἡγητορία παλάθη σύκων, ἣν ἐπὶ τῇ πομπῇ τῶν Πλυντηρίων φέρουσιν, ὅτι ἡμέρου ταύτης πρώτης τροφῆς ἐδέξαντο. Vgl. Eustath. z. Od. p. 1964, 12.

Anm. 1. *Πλυντήρια* auf Paros. C. Inscr. no. 2265, 23 (Tom. II, 218). Paros hatte nebst andern Inseln des ionischen Meeres ionische Bevölkerung aus Attika erhalten. Vgl. Hermann Antqt. I, §. 77. p. 166. Bergk Monatskde. p. 26.

Anm. 2. Steph. Byz. *Ἀγραυλή* (p. 11, 4 West.) *δῆμος Ἀθήνησι τῆς Ἐρεχθηίδος φυλῆς*. Doch schrieben, wie Steph. selbst sagt, andre *Ἀγρυλή*, und diese Schreibart wenigstens ist vorzuziehen, obgleich man auch diesen Namen der Phyle Erechtheis auf einen mythischen Hintergrund und zwar den des Erechtheus und der Aglauros wird zurückführen müssen. Ebenso die *πόλις Ἀθηναίων ἄποικος ἐν Σάρδοῖ, ἀπὸ τοῦ δήμου κληθεῖσα Ἀγρυλή* Steph. Byz. l. l. p. 11, 8.

Diese Bedeutung des Festes der Plynterien und Kallynterien wird noch deutlicher durch das der Herse zu Ehren gefeierte, die sogenannte *Ἑρσηφορία*. Von einem Heiligthume der Herse ist nichts ausdrücklich überliefert. Forchhammer[1434]) schloſs auf ein solches in der Nähe der Aphrodite *ἐν κήποις* am Ilissos befindliche aus Pausan. I. 27, 3. Indeſs ist mir dies sehr zweifelhaft.

Was den Namen des Festes betrifft, so schwankt derselbe zwischen *ἑρσηφορία* und *ἀῤῥηφορία*[1435]), ebenso der Name der dabei wirkenden Mädchen zwischen *ἀῤῥηφόροι* und *ἐῤῥηφόροι*; doch überwiegt die erstere Schreibart, und auch für den Namen des Festes wird *ἀῤῥηφορία* vorzuziehen, der andere nur aus der Bedeutung des Festes eingeführt sein. Denn daſs die *ἀῤῥηφορία* der Herse galten, ist sicher, wie aus dem Zeugnisse des Istros, so aus Hesych.[1436]): *αἱ τῇ Ἕρσῃ ἐπιτελοῦντες τὰ νομιζόμενα*, und Moeris[1437]): *αἱ τὴν δρόσον φέρουσαι τῇ Ἕρσῃ*, obgleich auch hier, wie

[1434]) p. 63.

[1435]) Sch. Arist. Lysistr. 642: *ἠῤῥηφόρουν] οἱ μὲν διὰ τοῦ α, ἀῤῥηφορία, ἐπειδὴ τὰ ἄῤῥητα ἐν κίσταις ἔφερον τῇ θεῷ αἱ παρθένοι. οἱ δὲ διὰ τοῦ ε ἑρσεφορία. τῇ γὰρ Ἕρσῃ πομπεύουσι, τῇ Κέκροπος θυγατρί, ὡς ἱστορεῖ Ἴστρος* (fr. 17 Müll.).

[1436]) Tom. I, p. 1444.

[1437]) p. 141.

bei Aglauros und den Πλυντήρια die Athene immer die Hauptperson ist, daher Etym. M. p. 149 ἀῤῥηφορία· ἑορτὴ ἐπιτελουμένη τῇ Ἀθηνᾷ ἐν τῷ Σκιροφοριῶνι μηνί; aus welcher Stelle wir zugleich sehen, dafs dies Fest im Skirophorion d. h. in dem auf den Thargelion folgenden Monate begangen wurde, also Juni/Juli.

Es wurden aber hierzu vier junge Mädchen von 7—11 Jahren, die eben ἀῤῥηφόροι hiefsen, durch den ἄρχων βασιλεὺς aus den adligen Geschlechtern (κατ' εὐγένειαν) erwählt[1438]) und während dieses Festes bei den heiligen Gebräuchen verwandt. Das ganze Fest leiteten die Eteobutaden, von denen gleich mehr gesagt werden soll. Zwei von diesen Mädchen nahmen Theil an der Verfertigung des Peplos für die Göttin[1439]); die beiden andern, welche in der Nähe des Tempels der Athene Polias wohnten und sich einige Zeit bei der Göttin aufhielten[1440]), mufsten, wenn das Fest da war, während der Nacht Folgendes thun[1441]). Die Priesterin gab ihnen etwas auf dem Kopfe zu tragen, wovon weder diese noch jene wufsten, was es sei; hiermit gingen sie zu einem περίβολος, nicht weit von der Ἀφροδίτη ἐν Κήποις, durch den man in eine unterirdische, von Natur vorhandene, Höhle kam, in welche die beiden Mädchen hinabstiegen. Dort liefsen sie das, was sie mitgebracht hatten, und trugen darauf etwas anderes, aber

---

[1438]) Und zwar wohl schon ein Jahr vorher, wie man theils aus Pausan. I. 27, 3, theils daraus sieht, dafs das Weben des πέπλος schon am letzten Pyanepsion begann (Suid. χαλκεῖα. Etym. M. p. 805.) Hermann G. A. §. 56, 32.

[1439]) Etym. M. p. 149. Harpokr. p. 48.

[1440]) Vgl. Plut. Vit. Isocr. p. 244.

[1441]) Sie waren mit weifsen Kleidern und mit Gold geschmückt (Etym. M. l. l.) und erhielten eine eigene Art Kuchen, ἀνάστατοι (Hesych. u. Suid. vgl. Pauly Realencykl. Tom. I. p. 825. not.)

gleichfalls verhülltes, hinauf. Nachdem sie dies gethan, wurden sie entlassen und andre statt ihrer nach der Burg geführt[1442]).

Was diese Mädchen trugen? O. Müller[1443]) denkt an recentes frondes et ramusculi, quae rore madida antro in vivo saxo exciso servabantur[1444]), Lobeck[1445]) an inferiae. Das Wahrscheinlichste, auch von Lobeck angedeutete, möchte sein, dafs sie verhüllte Gefäfse hintrugen und holten, Gefäfse, welche dem Glauben nach „Thau" enthielten, so dafs also die aus der Höhle auf die Burg gebrachten gewissermafsen ein Unterpfand bildeten für den Thau der Saaten, und somit für den Erndtesegen des attischen Landes, während die beiden in der Höhle zurückgelassenen von der gütigen Gottheit nach Jahresfrist, wenn man sie wieder holte, mit neuem Thau, wie man glaubte, angefüllt waren. Also nach jener geheimnifsvollen, symbolischen Beziehung des Mittels auf den Zweck, die dem natürlichen Menschen so nahe liegt und daher überall uns entgegen tritt. Hiermit stimmt auch vortrefflich Moeris p. 141: *Ἑῤῥηφόροι αἱ τὴν δρόσον φέρουσαι τῇ Ἕρσῃ*, wo man weder mit Sallier und Pierson den Acc. *δρόσον* für falsch halten, noch weniger mit Kulenkamp zu Etym. M. p. 762 *τὴν πομπὴν τελοῦσαι* ändern darf. Ferner pafst zu dieser Annahme die Lage jener Höhle in den feuchten, thauigen Gärten am Ilissos und die Höhle selbst, zu der der Sonnenstrahl, dieser Feind des Thaues, nicht hinzu konnte. — Dafs Kinder zu dieser Feuchtigkeit vom Himmel

---

[1442]) Pausan. I. 27, 3. Ein ausgezeichnetes Relief am Fries des Parthenon stellt die Priesterin und die Arrephoren dar. S. Stuart II, cp. I. pl. 24.

[1443]) Min. Pol. p. 15.

[1444]) Dafür könnte man vergleichen Grimm Myth. p. 560 sq.

[1445]) Agl. II, 872 sq.

herabflehenden Feierlichkeit verwandt wurden, erinnert an Gebräuche, von welchen Grimm (p. 560 sqq.) berichtet. Sie sind noch unschuldig, und daher die Götter gütig gegen sie.

Uebrigens war die Besorgung des Festes und die Bestreitung der Kosten für den *πέπλος* eine eigne Liturgie[1446]).

Auch der letzten der drei Schwestern, der Pandrosos, ist in dem attischen Kultus eine ganz nahe Beziehung zu Athene gegeben. Nicht nur dafs der Name *Πάνδροσος* geradezu Beiname der Athene genannt wird[1447]), sondern es hatte diese Tochter des Kekrops ihr eigenes Heiligthum auf der Akropolis, das sogenannte *Πανδρόσειον*, welches mit dem Erechtheion oder dem Tempel der Athene Polias zusammenhing; ihre eigenen *μυστήρια καὶ τελεταὶ*[1448]), und ihr mufste, wenn man der wahrscheinlichen Verbesserung des Meursius[1449]) bei Harpokration [p. 112: *ἐὰν δέ τις τῇ Ἀθηνᾷ θύῃ βοῦν, ἀναγκαῖόν ἐστι καὶ τῇ Πανδρόσῳ* (statt *Πανδώρᾳ*) *θύειν ὄϊν μετὰ βοὺς καὶ ἐκαλεῖτο τὸ θῦμα ἐπίβοιον*] folgt, ein Schaaf geopfert werden, wenn der Athene ein Rind dargebracht wurde[1450]). Doch wissen wir Nichts über die Ceremonien der Pandrosos; ohne Zweifel waren auch diese ebenso mit denen der Athene verknüpft, wie die der Aglauros und Herse und bezogen sich gewifs in derselben Weise auf Fruchtbarkeit und Gedeihen.

[1446]) Vergl. Hermann Antqt. I. §. 161. not. 2. Schömann p. 326, 12.

[1447]) Sch. Aristoph. Lys. 439.

[1448]) Athenagor. Legat. cp. 1.

[1449]) Lectt. Att. III, 22.

[1450]) Bei der Pandrosos (*νὴ τὴν Πάνδροσον* Aristoph. Lys. 439) schworen die Frauen, häufiger noch bei der Aglauros (*οὔ τοι μὰ τὴν Ἄγλαυρον* Aristoph. Thesm. 533.), nie bei der Herse (Sch. Arist. Thesm. 533).

Diese Beziehung[1451]) tritt auch ganz deutlich hervor an jener Procession, welche *τὰ Σκιροφόρια* oder *τὰ Σκίρα* hiefs und dem ganzen Monate den Namen gab[1452]). Sie fand am 12. Skiroph. = 22. Juni statt und zwar in der Weise, dafs der Zug von der Priesterin der Athene und den Priestern des Poseidon oder Erechtheus und Helios nach Skiros geleitet wurde, nordwestlich von Athen, an der heiligen Strafse von Athen nach Eleusis, wo das erste Saatfeld in Attika gewesen sein sollte. Was aber der ganzen Feierlichkeit den Namen gab, war ein grofser weifser Sonnenschirm (*σκίρον = σκιάδειον μέγα*), unter dem die Priesterin und die Priester einhergingen, und nach welchem auch Athene selbst den Beinamen *Σκιρὰς* hatte[1453]). Die Bedeutung dieser Feierlichkeit liegt auf der Hand. Sie wurde unternommen *πρὸς ἀποστροφὴν τοῦ ἡλιακοῦ καύματος*; darum die Verbindung jener drei Gottheiten, darum der weifse Sonnenschirm — dies letztere mit Rücksicht auf den schimmernden weifslichen Glanz, den die brennende Junisonne um Alles verbreitet[1454]). Hiernach kann man auch beurtheilen, was von Gerhards Ansicht[1455]) zu halten

---

[1451]) Vgl. Preller Demet. p. 124. 391.

[1452]) Ueber dieses Fest vgl. die Citate bei Hermann II, §. 61, 14. Creuzer Symb. IV, 375. not. 2. — Plutarch. conjug. praec. 42. p. 144 B. *Ἀθηναῖοι τρεῖς ἀρότους ἱεροὺς ἄγουσι· πρῶτον ἐπὶ Σκίρῳ, τοῦ παλαιοτάτου τῶν σπόρων ὑπόμνημα.*

[1453]) Sch. Aristoph. Eccl. 18. Vesp. 926. Pollux IX, 96. Philoch. fr. 42 Müller. Als solche hatte sie

a) einen Tempel in Phaleron. Paus. I, 1, 4. 36, 4.

b) einen Tempel auf Salamis. Herodot. VIII, 94, vermuthlich auf dem Vorgebirge Skiradion.

[1454]) Mifsbilligen mufs ich die Etymologie O. Müllers, wonach er den Namen der Ath. Skiras mit der weifsen kreidigen Beschaffenheit des Erdbodens in der Gegend zusammenbringt (Pallas Athene, §. 12, not. 82) und ihn von dem der *Σκιροφόρια* trennen will (§. 23, p. 87), während doch beide augenscheinlich zusammengehören.

[1455]) Auserles. Vasenb. p. 137 (196).

sei, der die Ath. *Σκιρὰς* als eine beschattende mit dem chthonischen Dionysos in Verbindung bringt.

Auch dieser Festlichkeit standen die Eteobutaden vor. Mit diesem Geschlechte verhielt es sich so. *Βούτης* war ein Sohn des Pandion und der Zeuxippe, Bruder des Erechtheus, Priester der Athene und des Poseidon[1456]). Als seine Frau wird Chthonia, des Erechtheus Tochter genannt[1457]). In dem Tempel der Athene Polias hatte er als Heros einen Altar neben denen des Poseidon, auf dem zugleich dem Erechtheus geopfert wurde[1458]), einem Orakel zufolge, und des Hephaistos. Die Wände des Tempels aber enthielten Darstellungen auf das Geschlecht der Butaden bezüglich[1459]), welches sich rühmte, von dem Heros Butes abzustammen und gleich ihm den Priesterdienst der Athene Polias versah[1460]).

In dem Namen[1461]) dieses Geschlechtes reflektiert sich der Kultus, dem es angehörte. *Βούτης* ist der Ackerbauer, der Bruder des Erechtheus, Sohn der Rofsanschirrerin (Zeuxippe), Gemal der Chthonia, der Erdjungfrau, die wiederum Tochter des Erechtheus war; er verwaltet ferner, so wie seine Nachkommenschaft, das Priesterthum der Athene Polias, deren Beziehung auf

---

1456) Apollod. III. 14, 8. 15, 1.

1457) Apollod. III. 15, 1.

1458) Die Epidaurier hatten sich verpflichtet jährliche Opfer darzubringen *τῇ Ἀθηναίῃ τε τῇ πολιάδι καὶ τῷ Ἐρεχθεῖ* (Herod. V, 82). Vielleicht an den jährlichen Panathenäen. S. *B*, 546 sqq. u. Herod. VIII, 55.

1459) Pausan. I. 26, 5.

1460) Vgl. O. Müller Min. Pol. p. 8 sqq. 43 sqq. Bofsler gent. sacerd. p. 1 sqq.

1461) Ritter Vorhalle p. 403 leitet den Namen der Butaden von dem vergötterten Religionslehrer Indiens, Buddha, her.

Ackerbau sich aus ihrem Verhältnifs zum Buzyges[1462]) ergiebt.

Das Erechtheion, um auch von diesem Einiges zu sagen, bestand eigentlich aus drei kombinierten Gebäuden: dem Tempel der Athene Polias, dem eigentlichen Erechtheion (auch Kekropion genannt) und dem Pandroseion. Es lag auf der nördlichen Platform der Akropolis und war, wie wir bereits gesehen haben, der Schauplatz der bedeutsamsten und ältesten Cerimonien. Im Innern befand sich das älteste Holzbild der Göttin, ihr heiliger Oelbaum[1463]) und ein Brunnen mit Meereswasser, den Poseidon entstehen liefs. Hier brannte auch eine ewige Lampe[1464]) und stand ein Hermes von Holz, der Sage nach ein Weihgeschenk des Kekrops, und ganz in Myrthenzweige eingehüllt. Dies war offenbar ein phallischer und deshalb verhüllter Hermes, der passend seinen Platz in dem Tempel der Göttin hatte, die hier als die Segen und Gedeihen verleihende verehrt wurde[1465]). —

Die Athene *Τιθρώνη* zu Phlya fafst O. Müller[1466]) als gleichbedeutend mit *Τριτώνη*, aus dem jener Name durch

---

[1462]) Ueber ihn und sein Geschlecht vgl. Bofsler l. l. p. 10 sqq. Preller Demet. p. 290—294.

[1463]) *Οὐχ ὁρᾷς τὸν Πεισίστρατον τὸν Ἕλληνα, τὸν Ἀθηναῖον, ἐπὶ τὴν ἀκρόπολιν ἀεὶ θέοντα, ὥσπερ τῆς εὐδαιμονίας αὐτῷ κατορυγμένης ἐκεῖ σὺν τῇ ἐλαίᾳ τῇ παλαιᾷ, κἂν ἐκπέσῃ μὴ ἀνεχόμενον καθ' ἡσυχίαν ζῆν*; Maxim. Tyr. XXXV, 2 Reisk.

[1464]) Der eine Palme von Erz als Schornstein diente. Pausan. I. 26, 7. Vgl. Jahn. Arch. Beitr. p. 41.

[1465]) Vgl. Welcker Tril. p. 287 sq. — Was die Verhüllung betrifft, so könnte die vielleicht auch einen ähnlichen Bezug auf herbeizuschaffenden Regen haben, wie ähnliche Sitten bei den Serben und Neugriechen. Grimm p. 560. Vergl. über das Erechtheion Müller a. a. O. Encycl. p. 79 sq. §. 6 sq. (Kl. Schr. II. p. 141 sq.) Leake Topogr. v. Athen. Inwood u. Quast. Das Erechtheion. Berlin 1840.

[1466]) Kl. Schr. 152, not. 93.

Versetzung entstanden sei. Gerhard[1467]) übersetzt „die Wärmende.“ Wie dem auch sei, diese Athene ist dadurch als eine agrarische charakterisiert, dafs sich der Altar derselben neben denen anderer Gottheiten des Ackerbaues fand, der Demeter Anesidora, des Zeus Ktesios, der Kore Protogone und der Erinnyen[1468]). Hierher wäre auch die Athene παvία (mundartlich für πλησμονή, Sättigung, Ueberflufs) in Argos[1469]) zu ziehen, wenn die Lesart als eine richtige angenommen werden könnte. — Wenn die Wolke das Erdreich befruchtet, und daher die Wolkengöttin dem Ackerbau vorsteht, so ist natürlich, dafs sie auch den Pflug erfunden, Pferde und Ochsen anschirren und ackern gelehrt hat. Athene führt deshalb die Beinamen Ἀγρίφα[1470]) (Spaten, Rechen), βοαρμία[1471]), βούδεια[1472]), ταυροπόλος[1473]), ἱππία-εία[1474]) χαλινῖτις[1475]), die dem Bellerophon das Wolkenrofs Pegasos gezügelt, und δαμάσιππος[1476]), die Rossebändigerin.

2. Die ethische Athene.

a) Die Vorstellung von dem keuschen und jungfräulichen Charakter der Wolkengöttin Athene ist nicht

---

1467) Hyperb. Röm. St. I, 39.

1468) Pausan. I. 31, 4.

1469) Paus. II, 22, 9.

1470) Hesych.

1471) Tzetz. Lyc. 520.

1472) Potter z. Lyc. 358.

1473) Sch. Aristoph. Lysist. 448. Suid. s. v. Welcker Ep. Cycl. II. not. 32. Vgl. oben Artemis ταυροπόλος p. 296.

1474) Paus. I. 30, 4. Pind. Ol. XIII, 79. Soph. O. C. 1070. Vergl. Spanh. z. Callim. Pall. 6, p. 610. und oben Erechtheus. Böckh Expl. Pind. p. 468.

1475) Paus. II. 4, 1. Völcker Japet. 156. Eckhel D. N. Tom. II. 237 sqq. Vgl. Pind. Ol. XIII, 81 sqq.

1476) Schol. Aristoph. Nub. 967.

eine durch Reflektion vermittelte, sondern aus der unmittelbaren Anschauung der Wolke sich ergebende. Aus den Gewässern sich bildend zieht die Wolke von ihnen an das Himmelsgewölbe hinauf; erscheint dies nicht wie eine Flucht? als ob die Wolke, die feuchte Umarmung dessen, der sie erzeugte, fliehend sich dem Himmel in die Arme würfe, damit sie, selber licht und rein, in den himmlischen, von allem irdisch-materiellen freien Räumen ihre Unschuld bewahre? Dieser aus dem Hinaufziehen der Wolke herrührende Eindruck ist denn auch wiedergegeben in dem oben erwähnten Mythus, wonach Athene, ihrem Vater Poseidon zürnend, sich dem Zeus zur Tochter gegeben habe; sowie in demjenigen, was Herodot[1477]) weiter über Festgebräuche berichtet, welche die Machlyer und Auseer an dem See Triton, der Geburtsstätte der Athene, ihr zu Ehren begehen. „An dem jährlichen Feste der Athene kämpfen die Jungfrauen der Machlyer und Auseer in zwei Parteien wider einander mit Steinen und Knütteln, indem sie, wie sie sagen, nach Sitte ihrer Vorfahren ihre einheimische Göttin feiern. Die Jungfrauen aber, welche an ihren Wunden sterben, nennen sie unechte Jungfrauen. Und ehe sie den Kampf enden, thun sie Folgendes: Sie schmücken gemeinschaftlich die preiswürdigste Jungfrau von beiden Parteien mit einer vollständigen hellenischen Rüstung und einem korinthischen Helme, setzen sie alsdann auf einen Wagen und fahren sie rings um den See". — Aber auch abgesehen von ihrer Flucht aus den Gewässern erweckt die in den reinen Höhen des Aethers schwebende Wolke die Vorstellung des Keuschen und Jungfräulichen; und daher erklärt sich denn auch, dafs ein anderer Mythus die Athene ihren Vater Pallas gerade deswegen erschlagen liefs, weil

---

[1477]) IV, 180.

er ihr hatte Gewalt anthun wollen. Der Mythus von dem Angriff des Hephaistos auf die Athene ist schon oben (p. 336 sq.) gedeutet. Wegen dieses ihres jungfräulichen Charakters führt die Wolkengöttin die Beinamen *Παρθένος*[1478]) (ihr Tempel *παρθενών*, Jungfrauengemach), *ἁγνὰ*[1479]) und *καθάρσιος*[1480]). — Schon oben (p. 59 sq. not. 44.) ist darauf hingewiesen, dafs wir zur Bezeichnung geistiger Zustände dieselben Ausdrücke gebrauchen, wie bei den natürlichen. Weifs ist die Farbe der Unschuld und Keuschheit, Schwarz die des Bösen (schwarze Seele); das natürlich Leuchtende und Klare erscheint auch als das geistig Erleuchtete, Klare (heller, klarer Kopf, Verstand). Das Weifse wird zum Wissen. So weckte die helle, klare Wolke, als Persönlichkeit angeschaut, die Vorstellung von einer klugen, wissenden Gottheit; nimmt man hinzu, dafs uns der Geist selbst unter dem Bilde des Hauches erscheint, der Hauch aber mit der Wolke im nächsten Zusammenhange steht, so ist die Beziehung des Geistes zur Wolke noch inniger. Vergleiche die Erklärung eines Kirchenvaters zu der Stelle im II. Buch Mose, 13, 21 (Wolkensäule): *πνεύματος γὰρ νεφέλη σύμβολον*[1481]), wo der Hebräische Ausdruck dasselbe Bild giebt. Daher ist Athene, die Göttin der lichten, glänzenden Wolke, als welche wir sie oben (I, a) kennen lernten, *πολύβουλος*[1482]), *πρόνοια* (zu Prasiai in Attika in einem vom Diomedes gestifteten Heiligthum[1483]); zu Delphi, und zwar diese nicht zu verwechseln mit der ebendaselbst

---

[1478]) Hom. hymn. 9, 3. Jahn Arch. Zeit. 1848. no. 15.

[1479]) Schol. Arist. Nub. 967.

[1480]) Aristid. hymn. in Minerv. Weitere Angaben über diesen Charakter der Athene s. bei Jacobi Lex. p. 161.

[1481]) Vgl. die verschiedenen Bedeutungen von *πέμφιξ* im Lex. u. Euphor. fr. 76.

[1482]) *E*, 260.

[1483]) Bekker Anecd. I. p. 299.

verehrten πρoναία, s. unten) und μαχανῖτις[1484]) (zu Megalopolis), woraus auch eine Ath. φιλόσοφος gemacht ist[1485]). — Die kluge Wolkengottheit steigert sich zu einer prophetischen. Als solche stand sie im Heiligthume des Apoll zu Delphi[1486]); dem Teiresias verlieh sie die Sehergabe[1487]). —

Wie die natürliche Athene Herrin der Gewässer, so ist die ethische

b) Herrin der Seefahrt. Wer die Schriften des Cpt. Marryat gelesen hat, dem wird es bekannt sein, mit wie großer Sorgfalt die Schiffer den Zug, die Gestalt und Farbe der Wolken beachten, weil ihnen das bei ihrer Fahrt durchaus nöthig ist[1488]). Die kleinste Unachtsamkeit hierbei kann den Untergang des Schiffes herbeiführen. Wenn die Seeleute eine Wolke heraufkommen sehen, wissen sie gleich, ob sie Sturm[1489]), Regen oder Hagel bringen, wie der Wind umspringen, ob die See unruhig werden wird oder nicht u. dgl. m. Eine Hauptkunst des Seemannes beruht auf richtiger Kenntniſs der Witterungsanzeichen, die ihm die Wolke giebt. Aber die Wolke gleicht auch selbst einem Schiffe[1490]). Nun wird es uns klar sein, weshalb Athene Schiffe zu bauen[1491]), auf flüchtigem Kiele das Meer zu

---

[1484]) Paus. VIII. 36, 5.

[1485]) S. Creuzer III, 309. 322. 378. 464. IV, 403.

[1486]) πρoναία, s. Wieseler die delphische Athene (aus den Göttinger Studien). Götting. 1845. 8.

[1487]) Callim. Lavacr. Pall. 75 sqq.

[1488]) Vgl. Thomson Sommer p. 152 sq.

[1489]) Vgl. Δ, 275 sqq. ἄγει δέ τε λαίλαπα πολλήν.

[1490]) „Am blauen Himmel oben schifften die weiſsen Wolken." Heine Reisebilder. Hamb. 1826. Th. I, 137. „Mit schnellen Schritten segelt der verdoppelte Dunst, Haufen an Haufen, an den beladenen Himmel hinauf." Thomson Frühl. p. 14.

[1491]) So heist sie Maxim. Tyr. diss. XXXVII. Tom. II, 214 Reisk. ἡ εὑρέτις τοῦ ἔργου τούτου (nemlich des Schiffes). — Erfinderin der Argo (des ersten Schiffes, Ammian. Marc. XXII, 8. Vgl. Burmann

durchfahren gelehrt hat, weshalb sie auf Vorgebirgen und in Seehäfen verehrt wird, Stürme erregt und stillt (ἀνεμῶτις)[1492]; weshalb der Schiffer ihr Bild auf seinem Schiffe führt und wiederum ihr dankt, wenn er nach glücklich vollbrachter Reise mit freudigem Herzen den heimischen Strand betritt (ἐκβασία, s. oben p. 327).

Zu einer Erweiterung dieser Vorstellung mögen uns einige Worte Göthe's führen. „Verzeihung, sagt er in einem Briefe von seiner Italienischen Reise[1493], dafs ich so sehr auf Wind und Wetter Acht habe: der Reisende zu Lande, fast so sehr als der Schiffer, hängt von beiden ab"[1494].

---

z. Valer. Flacc. II, 287) Claudian. B. Get. 15. — Tertullian. de spect. cp. 8. Phaedr. fb. IV. 6, 9: Fabricasset Argus opere Palladio ratem Inhospitalis prima quae Ponti sinus Patefecit. Valer. Flacc. I, 93. Aristid. Orat. in Min. Tom. I. p. 23, 26.

1492) Paus. IV. 35, 5.

1493) Bd. XXIII, 6. ed. 1840.

1494) Und die Wolke gleicht dem Wagen. Daher fährt Athene auf einem Wagen Aesch. Eum. 381—383 Well. „Von dort kam ich den unermüdeten Fufs verfolgend ohne Flügel, indem ich sausen machte die Höhlung der Aegis, nachdem ich diesen Wagen mit unermüdeten Gliedern (oder Füllen κώλοις, πώλοις) angeschirrt." *E*, 745 heifst es von Athene: ἐς δ' ὄχεα φλόγεα ποσὶ βήσετο. Vgl. II Reg. 2, 11: „und es geschah, als sie fortgingen und redeten, siehe da, ein Feuerwagen und Feuerrosse, die trennten Beide, und Elijahu fuhr auf in einer Wetterwolke gen Himmel." — Psalm 104, 3: „Du fährst auf den Wolken wie auf einem Wagen, und gehest auf den Fittigen des Windes." Von Herkules sagt Ovid. Met. IX, 272: Quem pater omnipotens inter cava nubila raptum Quadrijugo curru radiantibus intulit astris. Vgl. über Romulus Horat. Od. III. 3, 16: Quirinus Martis equis Acheronta fugit. Ovid. Met. XIV, 808 sqq., wo Mars mit seinen Rossen den Romulus zum Himmel fährt, nachdem Jupiter die Luft mit Wolken verhüllt und die Erde durch Donner und Blitz erschreckt hat. [Uebertragen und ohne natursymbolische Bedeutung: Propert. III. 16, 8 (wo Ariadne mit dem Luchs des Bacchos zum Himmel fährt.)]. „O könnt' ich mit Euch jagen, auf dem Wolkenrofs, durch die stürmische Nacht, über die rollende See, zu den Sternen hinauf." Heine l. l. I, 227. „Wolken fahren über die Himmelshöhn." Thomson Winter p. 104. „Wolkengespann" Thomson Frühl. p. 63.

Darum war denn auch dieselbe Athene die Göttin, welche die Wanderer zu Lande sicher geleitete; und sie ist daher z. B. doppelt berechtigt zu der Rolle des Mentor, in welcher sie den Telemachos nach Pylos begleitet, nemlich als seine und seines Vaters Hausgöttin und als die Göttin glücklicher Land- und Seefahrt überhaupt. Als solche (und als Göttin, die allem Kampfe, allem Siege vorsteht) steht Pallas Athene dem Menschen als schutzbringende Helferin in den Kämpfen des Lebens, als Führerin der Heroen, die im Thatendrange die Länder durchziehen und die Fluthen durchschiffen, steht sie einem Perseus, Bellerophon, Herakles, Tydeus, Diomedes und Odysseus leitend, errettend, siegverleihend zur Seite.

Wie im Naturleben, so schafft die Wolkengöttin

c) auch im Menschenleben Fruchtbarkeit und Gedeihen. Denn wie Hunger Seuchen, Fruchtbarkeit aber Gedeihen giebt, so giebt die Wolke auch den Menschen Gedeihen, also den Müttern Fruchtbarkeit, den Kindern Wachsthum, den Geschlechtern und Völkern Wohlergehen und tüchtigen Nachwuchs[1495]). Daher ist Athene auch Vorsteherin der Heilkunst. Der Athene Ὑγίεια[1496]) sollten die ältesten Athener einen Altar gestiftet haben[1497]). Eine Ath. Ὑγίεια sah Pausanias[1498]) auf der Burg zu Athen

---

[1495]) s. Porphyr. b. Procl. z. Tim. Lb. I.

[1496]) Pet. Zorn de Minerva medica. J. P. Reinhard Prgr. de Minerva medica, ad Curtii lb. III. cp. 7. Erlang. 1762. 4. B. Thorlacius Athene Graecorum Hygia. Hafn. 1804 (Opusc. Tom. I, 112—120) und Minerva Romanorum medica. Hafn. 1805. (Opusc. Tom. I, 139—149). Vgl. Gruter p. 1067. Chr. Cellarius Dissertt. acad. p. 234. Gori Mus. Flor. II. p. 118. J. Hardouin Oper. select. p. 121 sq. J. H. Meibom Comm. in jusjurand. Hippokratis. p. 62. J. H. Schulzius Hist. Medic. p. 74. Ez. Spanheim Ep. IV. ad Morellum p. 218.

[1497]) Aristid. h. in Min. Vol. I. p. 14 Jebb. p. 22 Dind.

[1498]) I, 23. 4.

neben Asklepios und Hygieia [1499]. — „Als Hygieia hat Athene einst gerade auf der Burg augenscheinlich Hülfe geleistet und zwar dem Manne, der, wie kein andrer, jenen Wohnsitz der grofsen Göttin verherrlicht hat. Perikles [1500]) hatte die grofsen Baudenkmale daselbst fast vollendet. Eben war er noch daran, die Propyläen anzufügen, als sein Diener Mnesikles, der den Bau besichtigte, von der Höhe herabfällt. Er liegt schwer danieder, und die Aerzte geben alle Hoffnung auf. Da erscheint dem tiefbetrübten Perikles Athene im Traume und giebt das Mittel an, durch dessen Gebrauch Mnesikles in Kurzem wieder hergestellt wird. Deswegen ward auch der Athene Hygieia ein Erzbild neben dem Altar auf der Burg (der früher schon da war, wie man sagt) geweiht. Das Mittel war das Mauerkraut gewesen. Es wurde aber seitdem das Kraut der Jungfrau genannt [1501]). Auch wurde darauf gesehen, dafs durch sorgfältige Anpflanzung dieses Krautes um die Burg herum die wohlthätige Hülfe der grofsen Burggöttin im Angedenken der Nachwelt erhalten ward" [1502]).

Da überhaupt einmal der Begriff des „Gesundheitverleihens" mit dem Wesen der Athene verknüpft war, so bedurfte es nicht einer gerade nach diesem Begriff beigenannten Athene, um ihr für Gesundheit und Wohlergehen zu danken. So finden wir Votivtafeln von Kranken der

---

[1499]) Ueber diese Statue vgl. Bergk Z. f. A. 1845. XI, 966 sqq. Leake Topogr. p. 248. — Ob übrigens, wie Creuzer III, 404 will, die Hygieia sich erst von der Ath. Hygieia zu einer selbstständigen Gottheit, ähnlich wie Agraulos, Pandrosos u. A., losgelöst habe, will ich dahin gestellt sein lassen. — Eine andere Statue der Ath. 'Yγ. im Demos von Acharnai, Paus. I. 31, 6.

[1500]) Plutarch. Pericl. cp. 13.

[1501]) *Παρθένιον*. Plin. H. N. XXII. 17, 20.

[1502]) Plutarch. Sulla cp. 13. Creuzer III, 404 sq.

Athene *Πολιὰς*[1503]) und der *Παλλὰς Τριτογενὴς*[1504]) dargebracht. Eine Athene *Παιωνία* stand am Kerameikosthore[1505]); eine solche war auch zu Oropos im Tempel des Amphiaraos, an einer Seite des Altars neben Aphrodite, Panakeia, Jaso und Hygieia[1506]). — Hierher gehört vielleicht auch die Ath. *Ἰασονία*[1507]). — Die Athene *φρατρία*[1508]) ist wahrscheinlich die Athene, der mit dem *Ζεὺς φράτριος* an dem Feste der Apaturien geopfert wurde[1509]), und die in Troizen geradezu *Ἀπατουρία* hiefs[1510]). Das Fest fiel zu Athen in den Pyanepsion und dauerte mehrere Tage. Der erste Tag hiefs *δόρπεια*[1511]) oder *δορπία*[1512]), von dem Zweckessen, zu dem die *φράτορες* zusammenkamen; der zweite *ἀνάῤῥυσις* von *ἀναῤῥύειν* = opfern; der dritte *κουρεῶτις* vom Einschreiben der Knaben und Mädchen in die Phratrien; der vierte *ἐπίβδα* (Nachfest)[1513]).

Der Hauptfesttag war immer der dritte, an welchem die in dem Jahre gebornen oder überhaupt die noch nicht den Phratoren präsentierten Kinder diesen vorgestellt, und für jedes Kind ein Schaaf oder eine Ziege, *κουρεῖον*, ge-

---

1503) Creuzer III, 404.
1504) Inscr. b. Rofs Demen no. 26. p. 55.
1505) Paus. I. 2, 5.
1506) Paus. I. 34, 3.
1507) Sch. Apollon. I, 955.
1508) Plat. Euthyd. p. 302 D., wozu d. Sch. bemerkt: *φρατρία ἐστὶ τὸ τρίτον μέρος ἑκάστης φυλῆς καὶ Ἀθηνᾶ φρατρία ἡ τούτου ἔφορος*.
1509) Sch. Aristoph. Ach. 146.
1510) Pausan. II. 33, 1.
1511) Sch. Aristoph. l. l.
1512) Pollux VI, 102.
1513) Vgl. Hermann I. §. 100. II. §. 56, 28 sqq. — 48, 12. — 46, 8. Meier de gentil. Att. p. 11—14. O. Müller Prolegg. p. 401 sq. C. W. Müller (Prof. in Bern) in Pauly's Realencykl. s. v. p. 592—595. — Der Ergötzung halber auch Creuzer Symb. IV, 151—160.

opfert wurde[1514]). Der Darbringer des Opfers hiefs *μειαγωγός*, das Darbringen *μειαγωγεῖν* und das Thier selbst *μεῖον*. Als Grund dieser Benennungen geben die Alten an, das Gewicht für das Opferthier sei festgesetzt gewesen, nichtsdestoweniger aber hätten die Phratoren jedes Thier zu leicht befunden und deshalb *μεῖον, μεῖον* gerufen — natürlich wegen des besseren Opferschmauses[1515]). Doch mag ursprünglich in diesem Zuruf ein faustum omen für das gute Gedeihen des Kindes selbst erblickt worden sein. Denn wie das ganze Fest des jungen Nachwuchses wegen gefeiert wurde, so bezogen sich auf denselben auch die Einzelnheiten des Festes. Die Ableitung seines Namens von *ἀπατᾶν* ist eine Spielerei[1516]), die auch die Geschichte zur Erklärung desselben hervorgebracht hat. Der Name ist von *ἀ = ἅμα* und einem Derivativum von *πατήρ* gebildet, dem Zwecke des Festes entsprechend. Ebenso ist der Name der Aphrodite *ἀπάτουρος* zu deuten. Dies Beiwort bezeichnet sie sowohl wie die Athene als die Göttin, welche den Phratrien Gedeihen giebt. Deshalb brachten zu Troizen die Jungfrauen bei ihrer Vermälung der Athene *Ἀπατουρίᾳ* ihren Gürtel dar[1517]). Daher hat die Sage guten Grund, die den Theseus, welcher die zerstreuten Gemeinden Attika's um Ein Prytaneion und in Eine Stadt am Fufse der alten kekropischen Burg vereinigte[1518]), in dem Heilig-

---

[1514]) Bekker Anecd. 273. Etym. M. 533, 35.

[1515]) Hapokr. Suid. Phot. s. v. *μεῖον*. Sch. Aristoph. Ran. 798. Bekker Anecd. 279, 7. Etym. M. 533, 37. Pollux III, 53. vgl. C. F. Hermann Z. f. A. 1835. p. 1142. u. St. A. 100, 11.

[1516]) Der Lycophr. Cass. 936 seine Athene *ἀλοῖτις* (die Verführerin) nachgebildet hat.

[1517]) Paus. II. 33, 1, was nach Stat. Theb. II, 253 auch zu Argos stattfand.

[1518]) Hermann St. A. §. 97.

thume dieser Athene zu Troizen gezeugt sein liefs [1519]). Seine Mutter Aithra (Helligkeit) stand also vermuthlich in demselben Verhältnifs zu Athene in Troizen, wie Aglauros in Athen [1520]).

Dies Fest und also auch die damit zusammenfallende Verehrung einer Stamm- und Nachwuchs fördernden Athene war allen Jonern, soviel deren von Athen abstammten, gemein [1521]), und nur den Ephesiern und Kolophoniern nicht wegen eines Mordes. Sonst noch wird das Fest bezeugt für Chios [1522]) und Samos [1523]); auch für Kyme läfst es sich oder doch ein ähnliches Fest voraussetzen wegen des dortigen Monats *Φράτριος* [1524]). — Ganz zur Seite dieser Athene *φρατρία* und *ἀπατουρία* stellt sich die *Ἀθ. Γενητιάς* [1525]) und zu Elis die *Ἀθ. Μήτηρ* [1526]). Sie verdankt ihren Namen und ihr Heiligthum folgender Veranlassung. Als Herakles Elis zerstört und das Land von jungen Leuten entvölkert hatte, flehten die Frauen zur Athene, dafs sie doch möchten von der ersten Zusammenkunft mit ihren Männern schwanger werden. Sie wurden erhört und stifteten der Athene mit dem Beinamen *Μήτηρ* ein Heiligthum. — Das Verständnifs dieser Sage ergiebt sich nach dem eben Gesagten von selbst, und ich begreife nicht, wie Schwenck [1527]) sagen kann: „Wie dies zu fassen sei, ist nicht leicht zu sagen, und man kann die Frage nicht abweisen, ob dieses Hellenisch sei oder nach Elis gelangte

---

1519) Paus. II. 33, 1. Hygin. fb. 37. p. 98 Stav.
1520) O. Müller Encykl. p. 89. §. 27. (Kl. Schr. II, p. 168.)
1521) Herod. I, 147.
1522) Suid. Ὅμηρος.
1523) Herod. Vit. Hom. cp. 12.
1524) Hermann Monatskde. p. 80.
1525) Creuzer Melett. I. p. 23.
1526) Pausan. V. 3, 2.
1527) Myth. Skizzen p. 65.

ausländische Religionsansicht, welche dort vermuthet werden darf. Wir kennen aber das Alter dieser Mythe nicht, und da sie verschiedene Erklärungen zuläfst, müssen wir sie auf sich beruhen lassen." Wir brauchen uns auch nicht abzumühen, wie wir den Granatapfel (Symbol des ehelichen Segens) deuten sollen, den Athene Nike auf der Akropolis zu Athen in der rechten Hand hatte[1528]). Segen im Frieden und Segen im Kriege, das ist es, was man an diese Athene anknüpfte und von ihr wünschte.

Athene Σώτειρα hatte im Peiraieus ein Heiligthum[1529]). Im Allgemeinen freilich bezeichnet dieser Beiname der Athene die Göttin überhaupt als die Retterin, Helferin in jedweder Noth und Gefahr[1530]); doch auch oder vielmehr ebendeshalb in specie als die Retterin aus Krankheit. Daher denn z. B. Aristoteles in dieser speciellen Rücksicht in seinem Testamente dem Nikanor, für dessen Genesung er Gelübde gethan, auftrug, die gelobten Weihgeschenke in Stageira Διὶ σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾷ σωτείρῃ darzubringen[1531]). Hieher gehören auch die Ἀθ. ἀλεξίκακος[1532]) und ἐπίσκοπος[1533]), welchen Beinamen die Göttin mit Rücksicht auf das sorgsam wachende und scharf blickende, schon von ferne jede Gefahr abwendende Auge führt[1534]).

d) Reicher noch sind die Vorstellungen, die man sich

1528) Harpokr. νίκη.

1529) Lycurg. c. Leocr. cp. 6. O. Müller Encykl. §. 10. p. 81. not. 70. (Kl. Schr. II, p. 148.) Vgl. Spanheim z. Aristoph. Plut. 1176. Paus. I. 1, 3.

1530) Sch. Aristoph. Ran. 378: αἱρεῖς τὴν Σώτειραν] ἔστιν Ἀθήνησι Ἀθηνᾶ Σώτειρα λεγομένη, ᾗ καὶ θύουσιν. — Lycurg. gegen Leocr. §. 17.

1531) Diog. Laert. V, 16.

1532) Aristid. h. in Min. p. 16 Jebb. p. 26 Dind.

1533) Solon. fr. III, 3 Bgk.

1534) Aus derselben Rücksicht heifsen die Götter im Allgemeinen ἐπόψιοι. s. Spanh. z. Callim. Jov. 82. p. 64.

von der Athene als der Stadt und Staat schützenden gemacht hat, die aber alle in dem Naturcharakter der Göttin begründet sind. Inwiefern nämlich mit dem Ackerbau nothwendig ein sefshaftes Leben verbunden ist und die Gründung von Gemeinschaften, für die wiederum Ordnung, Recht und Gesetz eine nothwendige Bedingung ist, so war es natürlich, dafs die Wolkengöttin, welche Saaten und Menschen Gedeihen und damit die Grundlage des staatlichen Lebens gab, auch als Beschützerin der Städte, Vorsteherin der Volksversammlungen und Völkerverbindungen verehrt wurde. So die *Ἀθ. πολιάς*, die Behüterin der Stadt, zu Athen, wo man dieser Göttin die Panathenaeen feierte (s. unten), zu Troizen[1535]), zu Erythrai[1536]), Megalopolis[1537]), Priene[1538]), Lindos auf Rhodos, und von hier über Gela nach Kamarina, Agrigent[1539]); *πολιοῦχος* in Chios[1540]), auf Kreta[1541]), in Sparta[1542]); *πολιᾶτις* in Tegea[1543]), in deren Tempel der Priester jedes Jahr nur einmal ging. Das Heiligthum hiefs *τὸ τοῦ ἐρύματος ἱερὸν* (das Heiligthum des Schutzes) und es ging die Sage, dafs Athene dem Kepheus, Sohn des Aleos, Haare von der Medusa geschenkt habe, als Unterpfand der beständigen Unbesieglichkeit der Stadt. In Abdera

---

1535) Pausan. II. 30, 6.

1536) Pausan. VII. 5, 9.

1537) Pausan. VIII. 31, 9.

1538) Böckh C. J. no. 2904.

1539) s. Böckh Expl. Pind. p. 148 sq., der die auffallende Bemerkung macht: „tam Athenas autem quam Lindum Polias Minerva ex Aegypto videtur advecta esse una cum artis sculptoriae initiis." — Vgl. p. 172.

1540) Herodot. I, 160.

1541) In einer Kretischen Bundesurkunde bei Gruter Thes. p. DV. V, 12.

1542) Pausan. III. 17, 2.

1543) Pausan. VIII. 47, 5.

hiefs Athene *ἐπιπυργῖτις*[1544]), Thurmbeschützerin; eine Athene *πυλαῖτις* wird mehrfach genannt[1545]). Die *Ἀϑ. κλειδοῦχος*[1546]) zu Athen auf die Stadtbeschützerin zu beziehen, räth der Zusammenhang der Stelle bei Aristophanes[1547]). — Die Athene *χαλκίοικος* zu Sparta war dieselbe mit der *πολιοῦχος*. Das, was Pausanias[1548]) sagt, zeigt deutlich, dafs der Name zwar zunächst wohl davon genommen sein mag, dafs der Tempel aus Erz gebaut war; aber wiederum war er aus Erz gebaut mit Rücksicht auf die Bedeutung der Göttin, der er gewidmet war. Reiche Nachweisungen giebt Creuzer Symb. III, 438 sq.

Es reicht aber zum Wohlergehen und Bestehen des Staates nicht hin, dafs derselbe vor äufsern Gefahren geschützt sei: es mufs auch im Innern Ruhe und Frieden, Recht, Gesetz, Eintracht u. s. w. herrschen. Daher mufste auch hierüber Athene wachen. Die Beinamen, welche sie nach dieser Richtung charakterisieren, sind: *βασίλεια*[1549]),

---

[1544]) Hesych.

[1545]) Lycophr. Cass. 356, wo Tzetzes: *ἐν ταῖς πύλαις γὰρ αὐτὴν ἔγραφον τῶν πόλεων καὶ τῶν οἰκιῶν*, vgl. Sch. Aesch. S. c. Th. 171: *διὰ τὸ ἄνωθεν ἵστασθαι ταύτην τῶν τῆς πόλεως πυλῶν.*

[1546]) Aristoph. Thesm. 1142, vermuthlich dieselbe, welche Pheidias gebildet hatte. Plin. H. N. XXXIV, 19. Ueber diese Athene vgl. Preller in Gerhard Arch. Zeit. 1846. no. 40.

[1547]) Vgl. Creuzer Symb. III, 367. not. 1. IV, 198. Wesseling Observ. I. p. 7, dem Meineke zu Euphor. p. 108 (An. Alexdr.) beistimmt. Auf die Weisheit der Pallas bezogen es Bellermann (Scarabäen-Gemmen. St. 1. p. 23). Indefs die mysteriöse Bedeutung des Schlüssels ist eine spätere. Die Priester haben ihn, eben weil sie das Heiligthum verschliefsen und hüten. Allen Zweifel hebt Euphorion (fr. 68. p. 107 Meineke ed. II.), welcher von Athene als Schutzgöttin von Dyme sagt: *ἥτις ἔχεις κληῖδας ἐπιζεφύροιο Δυμαίης.*

[1548]) III. 17, 2 u. 3.

[1549]) Callim. Pall. 52.

ἀρχηγέτις[1550]), ἀγησιπολία[1551]), βουλαία[1552]). Daher schwo-
ren bei ihr und dem Zeus βουλαῖος die βουλευταὶ bei ihrem Eintritt in das βουλευτήριον, in welchem auch beide Gottheiten ein ἱερὸν hatten[1553]). Wahrscheinlich dieselbe Bedeutung hat auch die Ἀθ. ἀμβουλία zu Sparta[1554]); ἀγοραία zu Sparta[1555]), Vorsteherin der Volksversammlungen. Was von dem einzelnen Staate, dasselbe gilt auch von den Völkerverbindungen; auch sie stehen unter der Obhut der Athene. Hierher gehört die Ἀθ. παναχαΐς (die Athene aller Achaier) zu Patrai[1556]), vermuthlich Bundesgöttin einer achäischen Amphyktionie, wie sie es von einer boiotischen, den Pamboiotien[1557]), unter dem Namen Ἰτωνία[1558]), —ναία, —νιάς, —νίς war. Ueber diese Ath. Itonia mufs ich der Kürze halber auf Creuzer III, 375 sqq. verweisen.

Anm. d. Herausg. In dem Entwurf zum Grundrisse folgen hier die in dem Heft und dem gröfsern Aufsatz nicht erwähnten Beiwörter ξενία, und von diesem abgesondert πραξιδίκη und ἀξιόποινος. Wie das erstere sich an Athene als Vorsteherin der Völkerverbindungen anschliefst, erhellt von selbst; weshalb die letztgenannten Beiwörter hier stehen, geht aus den Einleitungsworten zu dieser Abtheilung hervor.

1550) Sch. Aristoph. Av. 515. Vgl. Böckh C. J, I. p. 477. Leake Topogr. v. Athen p. 156. not. 3.

1551) Auf einer Gemme. Leake Morea, Tom. II, 80.

1552) Tafel dilucid. Pind. (Ol. VII, 71 sqq.). Vol. I. p. 256 sqq.

1553) Antiphon. de chor. §. 45. p. 146. Vergl. Hermann St. A. §. 127, 2. p. 282.

1554) Paus. III. 13, 6.

1555) Paus. III. 11, 9.

1556) Paus. VII. 20, 2.

1557) τῶν Παμβοιοτίων ἑορτή, in Koroneia gefeiert (Plut. narr. amat. 4, 5), und zwar nach der Erndte, in welche Zeit auch die Panathenäen fielen; daher möchte man in der Ἰτωνία eine Σιτωνία vermuthen.

1558) Steph. Byz. p. 151, 15 West. O. Müller Orch. p. 384 sq. Meineke An. Alexdr. p. 190.

e) Die Richtung der eben behandelten Beinamen ging auf die Sorge um die Wohlfahrt der Stadt und des Staates. Nun ist klar, dafs diese Sorge, soweit sie sich auf den Schutz vor Gefahren bezieht, nicht blos eine die Gefahr verhütende, im voraus abwendende sein kann, sondern oft auch eine die wirklich eintretende Gefahr zurückschlagende sein mufs. Der kriegerische Charakter der Athene knüpft sich aber schon natursymbolisch an die Anschauung der Wolken, die, wenn der Sturm sie aneinander jagt, das lebendigste Bild, die sich unmittelbar aufdrängende Vorstellung des Kampfes geben. Wolke gegen Wolke scheint da zu streiten oder, wie die Mythe nach poetischer Auffassung es ausdrückt, Athene gegen die Schwester oder die Gespielin[1559]). Die Beinamen, welche Athene in dieser Rück-

---

[1559]) Die Vorstellung von der Kriegerlichkeit der Wolke ist den Neuern nicht minder geläufig als den Alten. So sagt Thomson, Sommer p. 153: „Das Ungewitter mustert seine Kriegsmacht an der Stirn des Vorgebirges." Vgl. Heine, Reisebilder p. 236 sq. Pind. Pyth. VI, 10 sqq. nennt „den winterlichen Regen das rauhe Heer der laut rauschenden Wolke," die hier also als Kriegsherrin gedacht ist. Umgekehrt hat man auf Kriegsschaaren häufig das Bild der Wolke angewendet. So sagt Plut. Mar. XI, 5 von den Cimbern, „sie wären *ἅζπερ νέφος* in Italien eingefallen." Bei Homer *Δ*, 274 heifst es geradezu: *ἅμα δὲ νέφος εἵπετο πεζῶν*; und in den folgenden Versen wird die Sturm bringende Wolke mit den dunklen Schaaren der beiden Aias verglichen, wie wir von Colonnen sprechen, die zum „Sturm" anrücken. Sehr schön nennt Aeschylus S. c. Th. 82. den Staub den stummen Boten des Heeres; wir würden von einer Staubwolke der Marschierenden reden. Wie vielen Einflufs hat nicht auch der Stand der Wolken und die Richtung des an sie geknüpften Windes (Staub, Regen, Hagel etc.) auf Gewinn oder Verlust der Schlachten, vgl. die Beschreibung der Schlacht am Krimesos in Plut. Vit. Timoleont. cp. 27 sq. — Wie die griechische Wolkengöttin Athene kriegerischen Charakter besafs, so auch die Nordischen Valkyrien, über die man vgl. Frauner die Walkyrien der skandinavisch-germanischen Götter- und Heldensage. Aus den nordischen Quellen dargestellt. Weimar 1846. 8. VIII. u. 88 S.

sicht führt, sind: *πολεμαδόκος*[1560]), *πολεμόκλονος*[1561]), *φιλοπόλεμος*[1562]), *ἀγελαία*[1563]), — *εία*[1564]), — *ηίς*[1565]), Volksführerin, oder 1 und 2 Beutemacherin, 3 Heerdenbeschützerin, *ληῖτις*[1566]), *λαφρία*[1567]), *ἄρεια*[1568]), Vertheidigerin, *νίκη*[1569]), *νικηφόρος*? [1570]), *εἰρηνοφόρος*[1571]), (durch den Sieg, den sie verleiht), *φοβεσιστράτη*[1572]), *περσέπτολις*[1573]), *πρόμαχος*[1574]), *σάλπιγξ*[1575]),

---

[1560]) Alcaeus fr. 7 Bgk. Phrynich. bei Sch. Aristoph. Nub. 967. *πολεμηδόκος* C. J. no. 3538 (II, 856) *πολεμοδόκος*, Stesich. bei Tzetz. Chil. I, 683.

[1561]) Anacr. 57, 14. p. 733 Bgk. Orph. hymn. XXXI.

[1562]) Creuzer III, 464.

[1563]) Was hat es mit der Glosse bei Hesych. I, p. 40: *Ἀγελαίας. ἀγραύλους.* auf sich? Haben wir hier eine Coincidenz?

[1564]) *Δ*, 128. *Ε*, 765. *Ζ*, 269. (*γ*, 378 als Var. für *κυδίστη*) *ν*, 359. *π*, 207. Hesiod. Th. 318.

[1565]) Creuzer III, 342. Jacobi Lex. s. v.

[1566]) *Κ*, 460.

[1567]) Lyc. Cass. 356. (*ἡ ἄγουσα τὰ ἐκ τοῦ πολέμου λάφυρα* Tzetz. p. 560 Müll.) 1416. Hesych. I. p. 42 *Ἀγελείης· λαφυραγωγοῦ καὶ ἡγουμένης τοῦ πολέμου. Ἀθηνᾶς τὸ ἐπίθετον.* u. p. 38: *Ἀγελείη· ἄγουσα λείαν. λεία δέ ἐστι κτῆσις τετραπόδων.*

[1568]) Cornut. N. D. 20. Ihr stiftete Orestes nach seiner Freisprechung einen Altar, Pausan. I. 28, 5. — In Plataia ein Tempel aus der persischen Beute (Plutarch. Aristid. 20) erbaut und mit einer Statue von Pheidias geziert. — Nach der *ἄρεια* hat wohl Lyc. 1416 seine *Μάμερσα* gebildet.

[1569]) O. Müller Arch. §. 370, 7. p. 540. Als solche hatte sie auf der Burg von Megara ein Heiligthum, Euripid. Jon. 1529. vgl. 457. Pausan. I. 42, 4.

[1570]) C. J. no. 3553 (II, 865). Orph. hymn. XXXI.

[1571]) Inscr. bei Paciaudi Mon. Pelop. I, 31.

[1572]) Aristoph. Eq. 1177.

[1573]) Callim. Pall. 43. Aristoph. Nub. 967. ibq. Sch.

[1574]) Als solche von Pheidias dargestellt, O. Müller Arch. §. 116, 3. p. 101. §. 370, 4. p. 339.

[1575]) Zu Argos. Das Heiligthum der Sage nach von Hegeleos, Sohn des Tyrsenos gegründet. Tyrsenos hatte die Trompete erfunden und Hegeleos die Dorer, welche mit Temenos kamen, mit diesem Instrumente bekannt gemacht. Pausan. II. 21, 3. Creuzer III, 437. Hierbei bietet sich von selbst dar Soph. Ai. 17, wo Odysseus von

στρατία[1576]) (Militaris), *σύμμαχος*[1577]), *παλληνίς*[1578]), *ἀτρυ-*

Athenens Stimme sagt, dafs sie „wie tyrrhenischer Erzmündiger Feldtrompeten-Schall sein Herz erfafst." — Vgl. Aesch. Eum. 566 sqq. Klausen Aen. II. p. 1240 sqq.

Wir können unentschieden lassen, ob, wie O. Müller Dor. II, 327. not. 1 behauptet, „die Athene erst Vorsteherin der *σαλπίγκται*, *Σάλπιγξ* zu Argos geworden ist, da sie schon Schutzgottheit der Flötenspieler war, wie dies zu Sparta der Fall war. (Anderwärts vielleicht nicht, wo sie sogar gegen die Flöte gesonnen dargestellt wurde. vgl. Melanippides bei Bergk P. L. p. 848 (fr. 2) u. Schmidt Dithyramb. p. 78). Denn aus Polyaen. I, 10 kann man deutlich abnehmen, dafs die *διαβατήρια* an der Grenze Lakonikas blos deswegen auch der Athene errichtet wurden (s. p. 236), weil diese durch die Flöten den Taktschritt des Heeres leitet." Aber nur mit Rücksicht auf den kriegerischen Gebrauch der Flöte ist Athene für deren Erfinderin gehalten worden. [Hesych. I. p. 127, *Ἀθηνᾶ· εἶδος αὐλοῦ. Μεγακλείδῃ.* — Lehrt den Apollon Flötenspielen, Korinna fr. 29 Bgk. (aus Plutarch. de Music. cp. 14)]. Vergl. die Citate bei Creuzer III, 311 sq. C. Bartholin de Tibiis veter. Besonders aber Böttiger über den Mythos von Erfindung der Flöte in Wielands Att. Mus. I, 285 sqq. 349 sqq. (Kl. Schr. I, 3 sqq.). O. Müller Arch. § 371, 6. p. 543. — Auf einem Sarkophag der Villa Pamfili (Gerhard Kstbl. 1824. p. 149 sq. Hyperb.-röm. St. I, 110 sq. Luigi Cardinali Sarcofago antico rappresentante la favola di Marsia esporto ed illustrato. Rom. 1824. 4. Braun Allg. Encykl. v. Ersch u. Gruber III, 10. p. 226 sq) auf der linken Seite ist Athene dargestellt, wie sie gegen eine am Boden gelagerte Flufsgottheit mit den langen Flöten, von denen jede Hand eine hält, anstürmt. „Der Mäander, in welchem sie ihr entstelltes Antlitz abgespiegelt erblickte und gegen den sie deshalb ihren Zorn auszulassen scheint, ist allerdings nicht ohne Anzeigen weiblicher Bildung. Der Rohrstengel, welchen die Figur hält, und der Wasserkrug, auf den der linke Ellbogen aufgestützt ist, setzt indessen die Anwesenheit einer Flufsgottheit aufser Zweifel. Nicht ohne Bedeutung mag der Lorbeerbaum sein, welcher in der Gegend, von welcher die jungfräuliche Göttin herbeigeeilt kommt, am Ende des Marmors aufgewachsen ist. Minerva selbst trägt als unzweideutiges Abzeichen den Helm auf dem Haupte, der lang herabgehende Doppelchiton dagegen ist ohne den Waffenschmuck der Aegis." Braun p. 227. Auch auf der Hauptseite erscheint sie mit Aegis, Helm und Lanze bewaffnet.

[1576]) Lucian. dial. Deor. IX. vielleicht identisch mit der Athene *ζωστηρία* (Paus. IX. 17, 3) s. Winckelmann IX, 347.

[1577]) Creuzer III, 321 not.

[1578]) Herod. I, 62. Eur. Heraclid. 849 sq. 1031. Nach Rückert

τώνη[1579]) (Unbezwungene), σθενιάς[1580]) u. a. In der Kunst erscheint Athene fast immer als kriegerische Göttin; selten wird sie ohne Helm und Lanze gebildet.

f) Wie die Wolke als Ziegenfell angeschaut worden, habe ich früher mehrfach erwähnt. Aber man kann nach einer andern Vorstellung aus ähnlichem Kreise die Wolke auch anschauen als ein Gewand[1581]), buntgewirkt und gestickt, mit goldenem Saum und purpurner Verzierung. Betrachten wir ein recht schönes von der Sonne beleuchtetes Gewölk, wenn es so in allerlei Farben überspielt; oder sehen wir die einzelnen kleinen Wölkchen, die wie

---

p. 57 „die jungfräuliche." Könnte auch wohl die „Streitende" sein, da überall mit diesem Namen Riesenschlachten, Gigantenkämpfe u. dgl. verbunden sind. Vgl. z. B. Steph. Byz. *Παλλήνη*. p. 221 West. Plut. Thes. cp. 13. Sch. Eur. Hipp. 35. (Philoch. fr. 36 Müll.). Tempel im Gau Pallene, östlich von Athen, auf der Strafse nach Marathon. Hier beim Heiligthum schlug Peisistratos bei seiner Rückkehr von Eretria die Athener. Herod. I, 62. Das Heiligthum mufs sehr bedeutend gewesen sein, da Themison darüber ein eigenes Buch unter dem Titel *Παλληνίς* schrieb. (Athen. VI. p. 234 sq.) Nach Rofs (Demen p. 53 sq.) gewifs richtiger Vermuthung gehören diesem Tempel auch die beiden Inschriften C. J. I. no. 23. p. 38 u. no. 76. p. 116. —

[1579]) *B*, 157. *E*, 115. 714. *Φ*, 420. *δ*. 766 nennt Penelope sie so, als sie zu ihr betet, den Sohn ihr zu retten und die Böses sinnenden Freier von ihm abzukehren (ἀπάλαλκε). NB! Man hat viel zu wenig auf die Auswahl der Beiwörter im Homer und überhaupt geachtet!

[1580]) Paus. II, 30, 6.

[1581]) „Das Schneegewölk hatte sich von Norden her wie ein weiter, grauer Mantel über den ganzen Himmel gelagert." Prutz Kl. Schr. Merseburg. 1847. Bd. I, 361.

„Die Wolken, diese prächtigen Festkleider des Himmels." Thomson Sommer p. 178.

„Der wollichte Mantel des Himmels zerreifst." Thomson Herbst p. 5.

„Die Wolken giefsen durch ihren leichten Schleier der Sonne gemilderte Kraft auf die friedliche Welt." Thomson Herbst p. 60.

„Wenn er vornimmt, die Wolken auszubreiten wie sein hoch Gezelt" heifst es von Gott Hiob 36, 29. „Die Wolken sind seine Vordecke." Hiob, 22, 14. (vgl. 26, 9). Also ein Jehovah *αἰγίοχος*!

Wollflocken[1582]) am Himmel hängen und die nicht minder unsere Volkssprache als unsere Dichter mit Lämmern, die am Himmel weiden, verglichen haben[1583]): so müssen wir gestehen, dafs dies alles sehr geeignet ist, die Vorstellung von einem Gewande, das dort oben sich webt, in uns zu erzeugen. Und um so mehr, wenn der Wind die Wolken zusammenzieht und sie gleichsam zu einem Ganzen in einander webt, wie zwei Weberschiffe herüber und hinüber fliegen[1584]). Ich darf noch auf ein anderes aufmerksam machen. Die Athene als die Göttin, welche alles Gedeihen, alles Wachsthum auf Erden fördert, die Saaten grünen läfst, haben wir bereits kennen gelernt. Ist denn nun nicht dieser Saatenteppich der Erde ihr Gewebe?[1585]) — Dies wird

---

[1582]) Webb Untersuchung über das Schöne in der Malerei. p. 128 sagt von den Engeln Correggios „sie schweben in der Luft, wie Flocken, die eben jetzt aufthauen und in Tropfen vom Himmel fallen."

φάρεά τ' ἀσκῆσαι μήλων εὐανθέϊ καρπῷ
Παλλὰς ἐπιχθονίους ἐδιδάξατο. Oppian. Hal. II, 22 sq.

[1583]) „Am Himmel hoch oben zog eine Wolkenlämmerheerde." J. Mosen Bilder im Moose. Lpz. 1846. 8. Bd. I, 48.

„Hebt die Wolken hoch empor und breitet sie dünn, wollicht und weifs über den alles umwölbenden Himmel." Thomson Frühling. p. 7.

„Schwerfällig rollen die Wolken ihre wollichte Welt (d. h. Schnee) daher." Thomson Winter p. 106.

[1584]) „Immerfort webt das mischende Gewitter sein Dunkel über den Häuptern." Thomson Herbst. p. 24.

[1585]) Nun hängt der Mai den Mantel grün
Um jeden Blüthenbaum,
Legt Decken von Maafslieben weifs
Auf jeden Wiesenraum.
R. Burns übers. v. Kaufmann. Stuttg. 1839. 8. p. 159.

Sitzet am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirket der Gottheit lebendiges Kleid. Göthe.

„Organische Formen, die uns das regelmäfsig gewebte, oft scheinbar unterbrochene Netz belebter Naturbildungen in seiner ursprünglichen Vollkommenheit darstellen."
Humboldt Ansichten d. Natur. II, 252 sq.

genügen, um zu erklären, weshalb Athene als *Ἐργάνη*, als Weberin verehrt wurde, weshalb sie Decken und Gewänder, überhaupt alle weibliche Handarbeit zu verfertigen gelehrt haben sollte.

Wie Athene dazu kam, in Verbindung mit dem Hephaistos oder selbstständig Göttin jeder technischen Kunstfertigkeit zu werden, leuchtet ein, sobald man beachtet, dafs das Feuer, als Blitz, ein Accidenz der Wolke ist, und dafs daher die Wolkengöttin als die Feuer liefernde in gleicher Weise als Hephaistos, der Feuergott selbst, allem dem vorgesetzt werden konnte, wozu es des Feuers als erster Bedingung bedurfte, d. h. jeglicher Kunstfertigkeit.

Als Beschützerin der Handwerke und Künste tritt Athene am meisten hervor in dem Feste der *Χαλκεῖα.* Zwar sind darauf auch die Fackelläufe der Panathenäen zu beziehen, aber ihre Bedeutsamkeit verschwindet offenbar gegen die übrigen Einzelnheiten jener Feier.

Die *Χαλκεῖα* waren ein am 30. Pyanepsion = 16. Novbr. 427, entweder der Athene[1586]) oder dem Hephaistos[1587]), wahrscheinlich beiden Göttern gemeinschaftlich gefeiertes Fest[1588]). Die Verbindung ist nach frühern Bemerkungen hinreichend motiviert, und wäre sie es nicht, sie würde es dadurch, dafs beide Gottheiten gleichmäfsig den Künsten und Handwerken vorstehen[1589]). Athene ward in dieser

---

[1586]) Wovon das Fest auch *Ἀθήναια* hiefs (Hermann §. 56, 32).

[1587]) Harpokr. *Χαλκ.* (Phanodem. fr. 22 Müll.). Pollux VII, 105.

[1588]) „Es ward im Herbste gefeiert, wahrscheinlich weil die rauhere Jahreszeit die Menschen von ihren ländlichen Beschäftigungen auf freiem Felde abruft zu den häuslichen Arbeiten, die daheim am wirthlichen Heerdfeuer betrieben werden." Rückert p. 41.

[1589]) Plat. Legg. XI. p. 921: *Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς ἱερὸν τὸ τῶν δημιουργῶν γένος.* Vgl. ζ, 232 sqq. — Darum liebt Athene die Künstler:

Rücksicht zu Athen als *Ἐργάνη* verehrt, *ὡς τῶν δημιουργικῶν ἔργων προστάτης*[1590]). Mir scheint die Vermuthung Welckers[1591]) sehr viel für sich zu haben, dafs die Klasse der *Ἐργάδεις* — eine von den alten bis auf Kleisthenes 510 bestehenden vier ionischen Phylen — besonders die Athene Ergane verehrt habe und unter den ältesten Attischen Bewohnern sehr bedeutend gewesen sei. Denn die Feier wird uns als *ἀρχαία, παλαιά, δημώδης, δημοτελής, πάνδημος* bezeichnet, woraus sich ergiebt, dafs sie nicht blos von Erzarbeitern allein begangen wurde. Dafür haben wir noch einen andern Beweis in der Thatsache, dafs an dem Tage der *Χαλκεῖα* der Anfang mit dem Weben des *πέπλος* gemacht wurde. Athene *Ἐργάνη* ist Vorsteherin jeglicher Kunstfertigkeit, namentlich auch der weiblichen Arbeiten: des Spinnens, Webens[1592]) u. s. w. Als *Ἐργάνη* hat Athene den Hahn zum Symbol[1593]). Pausanias[1594]) gedenkt eines Bildes der Athene in ihrem Heiligthume auf der Akropolis zu Elis, eines Werkes des Pheidias, auf dessen Helm sich ein Hahn befand, den Pausanias entweder auf Kriegerlich-

---

den Harmonides (*Ε*, 60 sq.). Epeios verfertigt mit ihrer Hülfe das hölzerne Pferd. (*ϑ*, 493). — Vgl. *Ο*, 410 sqq.

[1590]) Procl. z. Tim. p. 52. Vgl. Creuzer Symb. III, 408—415. Soph. fr. 705 Ahr. — — *πᾶς ὁ χειρῶναξ λεώς, οἳ τὴν Διὸς γοργῶπιν Ἐργάνην στατοῖς λίκνοισι προστρέπεσϑε.* — Pausan. I. 24, 3. Zu Olympia: Paus. V. 14, 5, wie man fast schliefsen möchte, auch aus Athen durch Pheidias dahin verpflanzt. — Zu Sparta Pausan. III. 17, 4. Neben ihr Plutos Pausan. IX. 26, 8. — Dieser Kult nach Samos verpflanzt. Suid. *Ἐργάνη*. Hesych. *ἐργάτις*.

[1591]) Tril. p. 289 sq.

[1592]) Hom. h. III, 14 sq. *υ*, 72. *β*, 116 sq. Hesiod. O. D. 63 sq. — *Ε*, 734 sq. *Θ*, 385 sq. (*πέπλος*, den Athene selbst gewirkt hat). Zu Rom am Fries ihres Tempels beim forum Nervae sieht man unter Athenens Leitung weibliche Arbeiten ausgeführt, Admiranda Romanorum antiquitatis ed. II. (v. Domenico de Rubeis). Rom. 1693. tab. 35—42.

[1593]) Plutarch. Q. symp. III, 6. p. 654. p. 666 Wyttenb.

[1594]) VI, 26, 3.

keit oder als einen der Athene Ἐργάνη heiligen Vogel gedeutet wissen will. Den Grund giebt Plutarch wohl richtig an: wenn bei dem Schrei des Hahnes der Morgen wiederkehrt, so weckt er uns zu neuer Thätigkeit, und mit des Morgens Erwachen hören wir das Getöse der Hämmer und das Geräusch der Sägen. — (Coincidenz: Kriegerlichkeit des Hahns). Durch Ἀθηναίης ἔργα erwirbt man sich Lebensunterhalt[1595]; die Spindel (ἀλακάτα) ist ihr Geschenk[1596]; der Handwerker, der den Pflug macht, den sie selbst erfand[1597], heifst ihr Diener[1598]; Lanzen verfertigen hat sie gelehrt, Kleider weben und Häuser bauen[1599]; der Wagen ist ihre Erfindung[1600].

„Es ist sehr wahrscheinlich, dafs die attischen Dädaliden, wie nachmals die von Phidias sich ableitenden Phädrynten in Elis, ihre zunftmäfsige Kunstübung unter den Schutz dieser Gottheit gestellt hatten (Pausan. V. 14, 5. vgl. Hygin. fb. 39), so wie auch in dem Hephästeion im innern Kerameikos — dem Hauptheiligthume der ehemals hier wohnhaften Töpferzunft — neben dem Feuergotte die Athena aufgestellt war (Paus. I. 14, 5)." O. Müller Encykl. §. 10. p. 81 sq. (Kl. Schr. II. p. 148).

Hier ist auch ein Heiligthum (Ἀθηνᾶς τέμενος) in der Akademie zu erwähnen, wo neben Athene auch Hephaistos und Prometheus verehrt wurden[1601], und von wo aus alle Fackelläufe unternommen zu sein scheinen[1602].

Natürlich, dafs Athene in allem, was sie lehrt und dem

1595) Solon. fr. XII, 49.
1596) Theokrit. 28, 1.
1597) Lobeck Agl. p. 873 not [6].
1598) Ἀθηναίης δμῶος. Hesiod. O. D. 430.
1599) Oppian. Hal. II. 21—23.
1600) Hom. h. III, 12 sq.
1601) Soph. O. C. 55 ibq. Sch.
1602) Böckh Staatsh. I, 496. Vgl. Müller §. 11. p. 82. (Kl. Schr. II. p. 149.)

sie vorsteht, ausgezeichnet, unübertrefflich ist. Daher sagt Achill[1603]), er wolle von dem Agamemnon keine Tochter heirathen, auch nicht wenn sie mit Aphroditen an Schönheit wetteifere

ἔργα δ' Ἀθηναίῃ γλαυκώπιδι ἰσοφαρίζοι[1604]).

Als Here[1605]) den Zeus berücken will, zieht sie das ambrosische Gewand an, das Athene ihr gewebt. Wegen dieser ihrer Kunstfertigkeit im Weben führt Athene auch den Beinamen πανᾶτις[1606]).

g) Das Rauschen der Wolke machte Athene zur Göttin der Musik. Ἐγκέλαδος[1607]), ἀηδών[1608]), σάλπιγξ (s. oben p. 369 sq.)

h) Inwiefern Athene als Wolkengöttin auch den Charakter einer Zauberin annehmen konnte, ergiebt sich aus früher Gesagtem von selbst. Beinamen, die sich hierauf beziehen, sind βάσκανος[1609]) und τελχινία[1610]). —

Aufser Wolkendämonen (s. no. 3 dieses Kapitels) giebt es auch Wolkenheroen. Ein durch und durch athenischer Heros ist Diomedes, dessen inniges Verhältnifs zur Göttin schon aus Homer erhellt. Er ward selbst göttlich verehrt. Sein Schild wurde zu Argos, seinem Hauptsitze, im Tempel der Athene aufbewahrt und jährlich einmal mit dem von Diomedes aus Ilion geraubten Palladion im Inachos gewaschen. s. Spanh. zu Callim. p. 646 sqq. —

[Anm. des Herausgebers. Die folgende Schilderung der Panathenäen konnte, da das Fest sich auf verschiedene Rich-

---

[1603]) *I*, 390.

[1604]) Vgl. die Novellette von der Arachne. Ovid. Met. VI, 1—147.

[1605]) *Ξ*, 178.

[1606]) Creuzer III, 440.

[1607]) Hesych.

[1608]) Hesych. bei den Pamphyliern. Vgl. die Minerva musica bei Plin. H. N. XXXIV, 8, 19.

[1609]) Nic. Damasc. p. 309 Tauchn. Creuzer III, 348.

[1610]) Pausan. IX. 19, 1.

tungen im Wesen der Athene bezieht, zu keiner einzelnen derselben gestellt werden und schien es daher am passendsten sie hier am Schlufs zu geben.]

Nicht blos als dem Ackerbau vorstehende Göttin kannte und verehrte man Athene zu Athen. Was konnte dem attischen Volke, gemäfs der Lage seiner Wohnsitze, nächst dem Ackerbau mehr am Herzen liegen als die Seefahrt und, was damit zusammenhängt, Handel und Wandel? Während der Ackerbau die erste Grundlage des attischen Staatslebens bildete, woran sich die Kraft des Volkes immer von Neuem stärkte und verjüngte, gerade wie bei uns, war die Schifffahrt dasjenige, wodurch zuerst die politische Stellung des Landes errungen und zu so glänzender Höhe hinaufgeführt wurde. Und darum finden wir nicht minder zu Athen den Kult der Athene, die Schiffahrt, allen Handel und alle Künste, die er beansprucht, in ihrer Obhut hatte und somit die politische Bedeutung von ganz Athen. Dieses dreies: Schifffahrt — Handel und Gewerbe — und politische Gröfse gehören genau zusammen. Daher finden wir auch dies dreies gleichmäfsig vertreten an dem grofsen Feste der Panathenäen (deren Stiftung durch Erechtheus (s. oben) daher, als durch einen zum Ackerbau gehörigen Heroen, weniger passend ist, als durch den ritterlichen, — poseidonischen —, Theseus), welches dieser Athene zu Ehren gefeiert wurde, der Athene Polias, denn, wie gesagt, nicht minder ruhte auf dieser Richtung des Lebens, wie auf dem Ackerbau, die Wohlfahrt und Gröfse der Stadt und des Staates. [J. Meursius Panathenaea. L. B. 1619. 4. (Gronov. Thes. VII. 83—108). Carol. Hoffmann Panathenaikos. Cassel. 1835. 8. Herm. Alex. Müller Panathenaica. Bonn. 1837. 8. (Creuzer M. G. A. 1838. no. 21. p. 170 sqq.). Meier Ersch u. Gruber Encycl. Sect. III. Bd. X. p. 277—294. Hermann Rel. A. §. 54.]

Man feierte in Athen zwiefache Panathenäen: kleine alle Jahr, und grofse alle vier Jahre. Besonders diese letzteren waren es natürlich, zu deren Feier die gesammte Bevölkerung sich vereinigte, und die sie mit einem grofsartigen Aufwande und hoher Pracht beging (Sch. Aristoph. Nub. 385: *τὰ δὲ Παναθήναια ἑορτὴν παρ' Ἀθηναίοις εἶναι μεγίστην παρὰ πάντων ᾄδεται.* — Vergl. Aristid. Panath. I, 308 Dind.). Die Fahne gewissermafsen, um die sich alles schaarte, war der *πέπλος παμποίκιλος*, welcher in Procession der Göttin dargebracht wurde (Sch. Aristoph. Av. 827). Gewebt wurde derselbe aufser von den beiden *ἀῤῥηφόροι* — von denen oben die Rede war — auch von den *ἐργαστίναις* (Hesych. I. p. 1418), überhaupt aber nicht blos von Mädchen, sondern auch von verheiratheten Frauen (Sch. Eurip. Hec. 463). Am 28. Hekatomb. = 17. August 427 (22. Juli 430) ward dieser *πέπλος* in Procession nach dem Tempel auf der Burg gebracht und zwar indem man ihn in Form eines Segels an einem auf Rollen gezogenen Schiffe (Vgl. Fontenu Mem. de l'Ac. Tom. VII. (Amstel. 1731. 8.) p. 153 sqq.) aufhing, — *ναῦς ὑπότροχος*, wie es heifst (Sch. Aristid. p. 342 sqq. Dind.). — Der Zug ging vom Kerameikos, oder genauer von dem in ihm belegenen sogenannten *Λεωκόριον* aus (Thucyd. I, 20), einem Heiligthume der Töchter des Leos, die einst zur Rettung des Vaterlandes geopfert waren. Dann ging es beim Eleusinion vorbei zum Pythion oder Pelasgicon (Pythion: Creuzer Symb. III, 476. Kayser z. Philostr. Sophist. II, 4. p. 58. vergl. 294. — Pelasgicon.: Göttling Rh. Mus. 1845. p. 340, indem er die Stelle des Philostr. so liest: *ἐκ Κεραμεικοῦ δὲ ἄρασαν χιλίᾳ κώπῃ ἀφεῖναι ἐπὶ τὸ Ἐλευσίνιον καὶ περιβαλοῦσαν αὐτὸ παραμεῖψαι τὸ Πύθιον, κομιζομένην τε παρὰ τὸ Πελασγικὸν οἷ νῦν ὥρμισται.* Ihm stimmt bei Claussen Quaest. Herod. p. 45.), wo das Schiff stehen blieb, die vornehmsten Matro-

nen der Stadt aber den Peplos aufnahmen und auf die Burg trugen. „Dort scheint das Bild [Lindau (über die äufsern Mafse des Parthenon) Arch. f. Phil. 1846. XII, 2. p. 311—313, sucht zu zeigen, dafs das Bild der Athene nur 6 Fufs hoch gewesen] der Athene auf ein Lager von Blumen gelegt und mit jenem Peplos bedeckt worden zu sein (Hesych. *πλακίς* Tom. II, 971 Alb. Pollux VII, 13. vgl. Meurs. Panath. cp. 19. p. 100 Gronov.)." Creuzer III, 476 sq. —

Bei diesem Zuge waren auch die Metoiken [daher in den Inscr. (Ussing p. 45. sq. v, 14) *τοῖς πομπεῦσι τοῖς Ἀθηναίοις* zu unterscheiden von den Metoiken] in soweit betheiligt, als sie die zum Opfer erforderlichen Geräthe auf die Burg trugen, wovon sie *σκαφηφόροι*, ihre Frauen *ὑδριαφόροι* (Pollux III, 55), ihre Töchter *σκιαδηφόροι* hiefsen (Aelian. V. H. VI, 1. Böckh Staatsh. II, 76. Hermann St. A. §. 115, 10. Rel. A. §. 54, 27 sq.), und selbst die Freigelassenen durften an jenem Tage den Markt mit Eichenlaub schmücken (Bekker Anecd. p. 242).

Die ganze Prozession war folgendermafsen geordnet:

1. Schöne Greise mit Olivenzweigen (*θαλλοφόροι*).
2. Bürger unter den Demarchen.
3. *σκαφηφόροι*.
4. Bürgerfrauen mit den *ὑδριαφόροις*.
5. Jünglinge mit Waffen.
6. Auserwählte Jungfrauen (*κανηφόροι*) mit den *σκιαδηφόροις* und *διφροφόροις*.
7. Knaben.

Ein solcher panathenäischer Festzug war auf dem Fries der Cella des Parthenon dargestellt, wovon uns der gröfste Theil bekannt ist (O. Müller Arch. §. 118, 2b. p. 104). Die übrigen plastischen Darstellungen, mit denen das Aeufsere dieses Tempels geschmückt war, zeigten Pallas als Gigantenkämpferin und andere Götterkämpfe, den gegen die Amazonen

und andere geschichtlichen Inhalts. Weshalb diese Scenen des Streites? Offenbar weil die Göttin, der jener Tempel bestimmt war, hier als die Göttin des Kampfes, als eine ethische, politische gefafst war, wie denn auch bei dem Zuge die Bürger in Waffen erschienen. Darauf geht gleichfalls das Schiff, auf dem ihr Gewand als Segel hing [? vgl. das Schiff der Isis. Grimm Myth. p. 236 sqq. Lersch Isis und ihr heiliges Schiff (Jahrb. d. Ver. v. A. im Rh. IX. Bonn. 1846. p. 100—115) vgl. Fontenu a. a. O.]; darauf gingen auch die Stickereien des *πέπλος*, welche wie die Metopen des Tempels Gigantomachien und andre Götterkämpfe darstellten (Hermann Rel. A. §. 54, 13. p. 276); darauf gingen endlich auch die Wettkämpfe, welche an den Panathenäen statt hatten, und wobei Thongefäfse mit heiligem Oele die Preise ausmachten.

Denn jene feierliche Procession am 28. Hekat. bildete nur den Schlufs der ganzen Festlichkeit, die, am 25. begonnen, vier Tage lang dauerte, während welcher allerlei gymnische und hippische Kampfspiele gefeiert, seit Peisistratos die homerischen Gedichte rhapsodiert und seit Perikles, der eigens dazu das Odeion hatte bauen lassen, auch musische Wettkämpfe gehalten wurden (Plut. Pericl. cp. 13). Auch Fackelläufe fanden der Göttin zu Ehren statt, die, gleich denen an den *Ἡφαίστεια* und *Προμήθεια*, auf jene ursprüngliche Natur der Gottheit mögen zurückzuführen sein, wovon gleich im Anfang die Rede war und um derentwillen Athene ja auch eben mit Hephaistos mannigfach verbunden erscheint. Aber gleichwohl lag nicht minder in diesen Fackelläufen sowohl Beziehung zu den Handwerken als auch die mehr ethische auf Kampf und Sieg (vgl. *Ἀθ. Γλαυκῶπις*), wie dieselbe bei den gymnischen, musischen und hippischen Spielen und bei dem Vortrage der homerischen Gedichte zu Tage liegt. Namentlich was diese letz-

teren betrifft, so war es kein ästhetischer Grund, der den Solon veranlafste, ihren Vortrag an den Panathenäen anzuordnen: sondern die Rücksicht auf Bildung der Gesinnung im Volke, d. h. einer Gesinnung, die an den Heroen der troisch-odysseischen Sage sich emporrankend, gleich ihnen thatkräftige Tüchtigkeit in den Kämpfen zu Wasser und zu Lande entwickele.

Wir sehen, wie sehr jede Einzelnheit des Festes dem Charakter der Göttin entsprach, der es gewidmet war und den wir vorhin skizzierten.

2. Ἥφαιστος.

T. B. Éméric-David Vulcain, Recherches sur ce dieu, sur son culte, et sur les principaux Monuments qui le représentent. Paris 1838. 8. 104 S.

A. Name. Die Etymologie ist sehr dunkel. Plato[1611]: φάους ἵστορα, luminis praesidem. Lindemann[1612]) von ἀφάω tracto; quare manu promptum artificem denotat. Sam. Bochart אב אשתא (af esto) pater s. inventor ignis. Schwenck[1613]) Ἡ—φαιστὸς von φαίω, φαίνω leuchten, scheinen. — Pott[1614]) Ἥφ—αιστο (vgl. αἴθειν, Αἴτ—νη, aestas) d. h. ἅπτων πῦρ oder: ἁπτόμενος (tractans; occupatus.) πυρωθέντος (χαλκοῦ). Vgl. ἐν πυρὶ ἅψεσθαι[1615]) (im Feuer erglühen)[1616]).

1611) Cratyl. p. 407.
1612) Notatt. Homeric. P. I. p. 6.
1613) Andeutungen p. 167.
1614) I, 250. no. 206.
1615) ι, 379.
1616) Vulcanus stellt Buttmann Myth. I, 164 sq. zusammen mit Thubalkain und den Telchinen. Servius zu Aen. VIII, 414: Vulcanus, ut diximus, ignis est, et dictus Vulcanus quasi Volicanus,

B. Genealogie. Bei Homer werden ausschliefslich Zeus und Hera als die Eltern des Hephaistos genannt. Eine jüngere und von anderer Anschauung ausgehende Genealogie ist es, wenn Hera allein aus sich den Hephaistos gebiert[1617]. — Nach Kinaithon[1618] ist Hephaistos Sohn des Talos, des Sohnes von Kres, und Vater des Rhadamanthys (s. Zeus); die Väter bei Cicero[1619] (Coelus, Juppiter, Nilus, Menalius) sind leicht zu verstehen, wenn man, wie auch bei den früheren Abstammungen, festhält, dafs Hephaistos das athmosphärische und irdische Feuer ist und der Vorsteher von beiden[1620]. Jenes knüpft sich an die Wolke als Blitz, dies an die feuerspeienden Berge. Auf letzteres pafst die Abstammung von Hera, auf ersteres die von Nilus, auf beides die von Zeus und Hera. Der Blitz ist aber häufiger als Erdbeben und Feuer speiende Berge, daher auch anzu-

---

quod per aerem volat. — Hrabani Mauri de universo lb. XV. cp. 4 (ed. Colon. Agr. Tom. I. p. 206): „Vulcanum volunt ignem esse, et dictus Vulcanus, quasi volans calor: vel quasi Volicanus, quod per aerem volet. Ignis enim e nubibus nascitur. Unde etiam Homerus dicit eum praecipitatum de aere in terras, quod omne fulmen de aere cadit." — Vulcanus vom Sanscr. ulkâ (Feuerbrand) s. Bopp Glossar. Curtius Z. f. A. 1847. Novbr. p. 1036 sq.

[1617]) Hesiod Th. 927 sq. Apollod. I, 3, 5. Pindar fr. 231 Bgk. und der Verfasser der Danais sagten, Ἐριχθόνιον καὶ Ἥφαιστον ἐκ Γῆς φανῆναι. — Damit stimmt denn auch, wenn Pind. fr. 260 die Here vom Hephaistos gefesselt werden liefs auf dem von ihm verfertigten Throne. Vergl. Welcker Kl. Schr. I, 293 sq. Diese sehr dunkle Mythe von der Fesselung der Hera (s. Millin XIII, 48) hat wohl denselben Sinn, wie die Fesselung der Aphrodite und des Ares, der Hera durch Zeus (*O*, 18 sqq.)

[1618]) Bei Pausan. VIII. 53, 5 (fr. 3. p. 407 Mcksch.)

[1619]) N. D. III, 22.

[1620]) Daher warme Quellen auch auf Heph. zurückgeführt werden. Ibyc. fr. 41 Bgk. Die Stoiker unterschieden: Diog. Laert. VII, 147. Vgl. Vofs Theol. Gent. II, cp. 66.

nehmen, dafs das Blitzfeuer früher als das aus der Erde hervorbrechende in Hephaistos personificiert worden ist. Aus diesem Grunde ist auch Hephaistos von mir hierhergestellt.

C. Mythologie. Wie sehr sich die Griechen der natürlichen Bedeutung des Hephaistos bewufst waren, zeigen nicht blos alle Deutungen auf Feuer[1621]), sondern auch die Unmasse von Stellen, an denen Ἥφαιστος geradezu statt πῦρ steht[1622]).

Schon Homer[1623]) kennt den Mythos, dafs Hephaistos von seinem Vater Zeus vom Himmel geworfen wurde; einen ganzen Tag, bis Sonnenuntergang, fällt er, dann kommt er auf Lemnos an, wo die Σίντιες sich seiner annehmen. — In andrer Gestalt lautet dieser Mythos so: Here selbst warf den Hephaistos, weil er schwach und lahm[1624]) war, ins Meer, wo Thetis ihn aufnahm und pflegte[1625]). Beide Mythen verbindet Apollodor[1626]). — Dafs Hephaistos vom

---

[1621]) Die Stoiker (Diog. Laert. a. a. O.): τὸ τεχνικὸν πῦρ. Diodor. Sic. I, 12: τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον ὀνομάσαι. Dionys. Hal. A. R. II, 50. VI, 69. Plut. Q. R. Clem. Alexdr. Protr. p. 56. Euseb. P. Ev. III, 2: Ἥφαιστον δὲ εἶναι τὸ πῦρ. Theodoret. Serm. 3. Tom IV. p. 502. Augustin. C. D. VII, 16: Vulcanum volunt ignem mundi. Prudent. gegen Symmach. I, 304 sqq. Martian. Capell. de nupt. I. Fulgent. Mythol. II, 14. Isidor. Origg. VIII, 11. XIX, 6. Albric. de deor. imag. cp. 15. Eustath. Il. p. 150. 151. Varro L. L. IV, 10. p. 76 Spengel: „Ab ignis jam majore vi ac violentia Vulcanus dicitur."

[1622]) Β, 426. vgl. Φ, 328—67. Archiloch. bei Plutarch de aud. poet. (fr. 11 Bgk). Pindar. P. III, 68 sqq. I, 47 sq.

[1623]) Α, 586 sqq.

[1624]) Κυλλοποδίων Σ, 371. Φ, 331. Gewöhnlich wird auch ἀμφιγυήεις (Σ, 462) hierhergezogen. Lindemann l. l. erklärt es für utrinque articulatus, utrinque valens, ambidexter und vergleicht ἀμφίγυος ambiguus (Ν, 147). Soph. Trach. 504.

[1625]) Hom. h. Apoll. Pyth. 138 sqq.

[1626]) I, 3, 5.

Himmel geworfen wird und dafs er hinkt [1627]), geht auf den Blitz. Sein Aufenthalt bei der Thetis erklärt sich aus der Verwandtschaft zwischen Wasser und Wolke. (Vgl. das Verhältnifs zwischen Athene und dem Wasser.) Auf Lemnos fällt er, weil diese Insel sehr vulkanisch war; hier war auch eine Hauptkultusstätte des Hephaistos [1628]).

Wie sich mit dem Wolken- und Blitzgott Kunstfertigkeit, namentlich im Schmieden, verbindet, habe ich zum Theil schon oben bei Athene und bei den Kureten erwähnt. (Vergl. unten Daktylen, Telchinen u. s. w.) Hier bemerke ich noch, dafs seine Beziehung zum Schmieden nicht allein in der Nothwendigkeit des Feuers dazu zu suchen sein dürfte, sondern auch in dem unschwer wahrzunehmenden [1629]), gleichsam magischen Verkehr des Blitzes mit den Metallen. — Diesen Schmidt [1630]) He-

---

[1627]) „Attendu la marche inégale et vacillante de la flamme." Éméric-David p. 31. Ich leite es lieber von dem hin und her wackelnden, flackernden Feuer und von dem zuckenden Blitze ab. Andre erklären anders, z. B. Phurnut. N. D. cp. 19, weil er nicht ohne einen Stock (Scheit, Holz) gehen kann. Porphyr. bei Euseb. P. E. III, 11: weil das Erdfeuer schwach und unvollkommen ist.

[1628]) ϑ, 293 sq. Ad. Dan. Richter De Vulcano in Lemno rege, sub cujus auspiciis artes ferrariae in ista insula regnare coeperint. Annaberg. 1751. 4. Ueber den Hephaistos-Kult auf Lemnos vergl. Rhode R. Lemn. p. 55—58. Hephaistia Stadt auf Lemnos, Rhode p. 13. — Lemnos *κραναὸν πέδον Ἡφαίστοιο* Dionys. Perieg. 522. — In den Graben, aus welchem man die Röthel grub, soll Heph. gefallen sein. Philostr. p. 703. Serv. z. Aen. VIII, 454. — Galen. de simpl. med. tempp. 9. p. 246 ed. Chartr. (= 117 Basil.): *ὡς δὲ ἀποβὰς τῆς νέως ἔγνων οὔτε κατὰ Φιλοκτήτην οὔτε κατὰ τὸ ἱερὸν τοῦ Ἡφαίστου λόφον ἐν τῇ χώρᾳ τῆς πόλεως ἐκείνης* (*Μυρίνης*). Vgl. Attius b. Hermann Opusc. III, 120.

[1629]) s. Humboldt Kosm. II, 417. not. 46.

[1630]) Als Here den Hephaistos geboren, übergab sie ihn dem Kedalion (über ihn vgl. Soph. frgm. p. 369 Ahr. Rhode a. a. O. erwähnt den Kedalion gar nicht) in Naxos (Verwechselung mit Lem-

phaistos brauche ich kaum zu erläutern; er ist bekannt und erläutert sich alles darauf Bezügliche von selbst. Er führt in dieser Rücksicht eine Menge Beiwörter, schon bei Homer. Ueber die *Χαλκεῖα* s. Athene. Andere Feste zu Athen mit Fackelläufen waren die *Ἡφαίστεια* und *Προμήθεια*[1631]).

Seine nahe Beziehung zu Athene ist durch die Natur seines Ursprungs gegeben. Und es wäre merkwürdig, wenn dem Hephaistos nicht auch ein Theil der der Athene zugetheilten Eigenschaften zukäme. So ist es aber auch. Was zunächst sein Verhältniſs zu Fruchtbarkeit und Gedeihen im Erdleben betrifft, so zeigt ein solches die bereits oben behandelte Mythe von Erichthonios. Ferner sein eheliches Verhältniſs zu Aphrodite und den von dieser nicht wesensverschiedenen drei Chariten, deren jede seine Gemalin heiſst; ferner sein Verhältniſs zu den samothrakischen Mysterien.

Was die Athene zur *Ὑγίεια* machte, veranlaſste auch, daſs man von den Priestern des Hephaistos glaubte, sie vermöchten den Schlangenbiſs zu heilen[1632]).

Athenens Weisheit ist bei Hephaistos Klugheit und List: er ist *πολύμητις*, *κλυτόμητις*, *πολύφρων*, was nicht blos auf seine Kunstgeschicklichkeit zu beziehen ist.

Die ganze Mythologie des Hephaistos ist sehr einfach, wie bei allen den Göttern, die nicht sehr von ihrem Natursubstrat losgelöst und ethisch verklärt worden sind.

---

nos? Eratosth. Cat. 32. p. 260, 28. Sch. Nicand. Ther. 15. Hesiod. fr. 67. Göttl. 185 Mrcksch. Hygin. P. A. 34. p. 486. ibq. intp. Heyne not. crit. Apollod. p. 22 sq.), die Schmiedekunst zu lernen. Eustath. Il. XIV, 244. Tzetz. Chil. III, 226. Engel Q. Nax. p. 36.

[1631]) Hermann G. A. §. 62, 25.

[1632]) Eustath. Il. p. 330, 12.

Als Identitäten des Hephaistos erwähne ich hier noch: Prometheus[1633]), Daidalos, die Paliken[1634]), Typhaon, Typhoeus[1635]).

3. Wolkendämonen (*Κουρῆτες, Κορύβαντες, Τελχῖνες, Ἰδαῖοι Δάκτυλοι, Κάβειροι* u. A.)

Ueber die mit den nachfolgenden gleichartigen Kureten siehe oben p. 189.

Den Namen der Korybanten[1636]) habe ich schon besprochen. Persephone (eine Figuration der Erdgottheit) soll sie ohne Mann geboren haben[1637]). Vgl. Hera-Hephaistos[1638]). Sie heifsen auch Begleiter der Persephone, nach der (*Κόρη*) sie sogar benannt sein sollen[1639]), weil die Erde der Wolken als Begleiter bedarf, um zu blühen und Früchte zu tragen. — Pherekydes[1640]) läfst neun Korybanten Söhne des Apollon und der Rhytia sein und sie in Samothrake wohnen. *Ῥυτία* gleich Retterin, so benannt nach der Eigenschaft der Söhne, die wir gleich kennen lernen werden. Andere Nachrichten nennen die Mutter *Ῥοιτεία*, welches

---

[1633]) Vgl. Völcker die Mythol. des Japet. Geschlechts. Giefsen 1824. 8. Weiske Prometheus und sein Mythenkreis. Leipz. 1842. 8 Schömann des Aeschylos gefesselter Prometh. Grfsw. 1844. 8.

[1634]) Söhne des Hephaistos und der Aitne oder des Zeus u. d. Thaleia. Ueber dieselben vergl. Welcker Les Paliques Siciliens, *Θεοὶ παλικοὶ* (Annal. dell' Inst. arch. 1830. Tom. II. p. 245—257.) Creuzer Symb. III, 815 sqq. Schneidewin Aeschylos Aetna und die Paliken (Rhein. Mus. 1844. p. 70 sqq.). Sauppe die Paliken bei Macrobius (ibd. 1845. p. 152 sqq.).

[1635]) Vgl. *B*, 780 sqq. Sturz z. Hellan. p. 46.

[1636]) Vergl. Welcker, Aesch. Tril. p. 191 sqq. Lobeck Agl. p. 1139—1155.

[1637]) Serv. Aen. III, 111.

[1638]) *γηγενέες Κορύβαντες*. Nonn. Dionys. XIV, 25.

[1639]) Lobeck, Aglaoph. p. 546. 1140.

[1640]) fr. 31. St.

Wort Lobeck[1641]) mit ῥεῖν in Verbindung bringt. Sie ist also eine Wassergestalt. Vergl. das nach ihr benannte Vorgebirge Ῥοίτειον[1642]) und ihren Vater Πρωτεύς[1643]), dem genau die Nereide Πρωτώ[1644]) entspricht. Diese Genealogie kommt ganz überein mit der obigen der Kureten von Hekataios und einer Tochter des Phoroneus. — Andere Ableitungen wie z. B. die von Apollon und Thaleia[1645]), von Kronos oder Zeus mit Kalliope[1646]), oder von den Thränen des Zeus[1647]), sagen dasselbe. Strabo (a. a. O.) sagt ausdrücklich, dafs die Korybanten von Einigen für identisch mit den Kabeiren gehalten würden[1648]). Dies wird bestätigt durch die enge Beziehung der Korybanten zu Samothrake, dem vornehmsten Sitze der Kabeiren[1649]). Auf der andern Seite werden die Korybanten auch nach Kreta gesetzt[1650]) und statt der Kureten[1651]) oder zugleich mit ihnen zu Wächtern des Zeus gemacht. Wenn man nun auch leicht Lobeck[1652]) zugestehen kann, dafs den Korybanten dies Geschäft nicht ursprünglich beigelegt gewesen, so ersieht man doch daraus, dafs es ihnen später zugetheilt wurde, dafs eine Wesensgleichheit zwischen ihnen und den Kureten obgewaltet haben müsse. Diese besteht nun eben darin, dafs beide Auffassungen der Wolken sind. — Ur-

---

[1641]) Agl. p. 1141.

[1642]) Sch. Apollon. I, 929. Tzetz. Lyc. 583. Serv. z. Aen. III, 108. Zonar. Lex. p. 1620.

[1643]) Tzetz. u. Zonar. l. l.

[1644]) Hesiod. Th. 243. Σ, 43.

[1645]) Apollod. I. 3, 4. Tzetz. Lyc. 77.

[1646]) Strabo X. p. 472 B. Cas.

[1647]) Sch. Aristoph. Vesp. 9.

[1648]) Vgl. Sch. Plat. Rep. p. 377 Bekk. Sch. Arist. Lys. 558.

[1649]) Vgl. oben Pherekydes und mehr bei Lobeck p. 1142 sqq.

[1650]) Lobeck p. 1144 sqq.

[1651]) Sch. Arist. Vesp. 9.

[1652]) p. 1150 sq.

sprünglich waren sie gewifs nur Begleiter der Kybele[1653]) (Erdmutter), der sie aus demselben Grunde beigegeben waren, wie später der Persephone. Die Erde kann nicht gedeihen, nicht blühen und Früchte tragen, wenn nicht das Gewölk sie begleitet, wenn nicht befruchtende Gewitter sie umgeben und zu ihr herniedersteigen. Wie man die Erde selbst unter der Gestalt der Mutter Kybele anschaute, so das lärmende, feurige Donnergewölk unter der Gestalt der die Göttin mit Waffengeklirr und begeisterten Tänzen umgebenden Korybanten. Dies ist das, was den Korybanten als eigenthümlich zugeschrieben wird. — Soll ich das Verhältnifs der Korybanten und Kureten in Bezug auf ihr Vorkommen auf Kreta und im Zeuskult bestimmen, so möchte ich sagen: von Griechenland aus kam der Dienst des Zeus, von dem der Mythos war, dafs er von Nymphen auf dem Berge grofs gezogen sei, nach Kreta. Hier traf er auf eine Gottheit, welche mit seiner Mutter Rhea Verwandtschaft hatte. Es war dies der Kult der phrygischen Erdmutter, welcher nach Kreta in ferner Urzeit durch phrygische Kolonisten gekommen war. Die Begleiter dieser Erdmutter, Kureten wie sie auf Kreta hiefsen[1654]), kamen so leicht in die Mythologie des Zeus, um so mehr, als diese Wolkendämonen schon an sich zu dem Himmelsgotte pafsten. Kybele *Ἀδράστεια* wird dabei selbst zur Nymphe und Amme des Zeus.

Mit den Telchinen[1655]) hat es dieselbe Bewandtnifs, wie mit den Kureten und Korybanten. Während jene vor-

---

[1653]) Lobeck p. 1151 sqq.

[1654]) Daher mit Recht in dem Fragm. aus der Phoronis bei Strabo a. a. O.: *ὁ δὲ τὴν Φορωνίδα γράψας αὐλητὰς καὶ Φρύγας τοὺς Κουρῆτας λέγει.*

[1655]) Lobeck de Telchinibus (Aglaoph. p. 1181—1202). Höck Kreta Bd. I. p. 345 sqq. Welcker Aesch. Tril. p. 182—190.

züglich nach Kreta, diese nach Phrygien gehören, so die Telchinen vorzugsweise nach Rhodos, welches selbst *Τελχινία*[1656]) oder *Τελχινὶς*[1657]) hiefs. Den Namen leiteten schon die Alten von *θέλγειν* ab[1658]). Auch G. Hermann[1659]) nimmt *Τελχῖνες* als gleichbedeutend mit *Τευχῖνες*, mulciberi. Die Nachrichten über sie stammen — mit Ausnahme eines mehrdeutigen Fragments des Stesichoros (no. 91 Bgk.) — erst aus der alexandrinischen Zeit. Dies thut indefs nichts. Die Telchinen sind so ganz lokale Figuren, dafs ihr Zurücktreten bis zu der Zeit, wo sich die Gelehrsamkeit gerade solcher entlegenen Objekte bemächtigte, durchaus nichts Auffallendes hat. Was aber besonders wichtig bei dem ältesten sichern Zeugnifs über die Telchinen ist, ist dies, dafs es von einem Rhodier selbst herrührt, der die beste Auskunft über die Religion seines Vaterlandes zu geben im Stande sein mufste. Aus Simmias von Rhodos nemlich berichtet Clem. Alexdr.[1660]), dafs die Telchinen Söhne des Meeres seien (*Ἄμμας Ἰγνήτων καὶ Τελχίνων ἔφυ ἡ ἀλυκὴ ζάψ*), womit andere Angaben übereinstimmen[1661]), auch das, was Eustath[1662]) erzählt, sie seien Amphibien und wechselnder Gestalt Dämonen, Menschen, Fische, Schlangen; nach Einigen seien sie ohne Hände und Füfse, hätten zwischen den Fingern Schwimmhäute wie die Gänse, strahlende Augen (*γλαυκωποί*) und schwarze Brauen (*μελανόφρυες*). Ihre Schwester heifst Halia, Geliebte des Poseidon, den sie erzogen haben sollen[1663]). —

1656) Eustath. Il. p. 772, 3.
1657) Strabo XIV, p. 653 D. Cas.
1658) Etymol. M. s. v. *θέλγει*.
1659) De hist. Gr. primord. p. 11 (Op. II, 204).
1660) Strom. V. p. 674. Pott.
1661) Diod. V, 55. Nonn. Dionys. XIV, 40.
1662) z. Il. I, 525. p. 771, 55.
1663) Diod. V, 55.

Während so ihr Wasserursprung aufser Zweifel steht, und uns auf die Wolken führt, wird diese Auffassung der Telchinen bestätigt durch das, was wir anderweitig von ihnen erfahren.

1. Sie sind Zauberer, *βάσκανοι καὶ γόητες*[1664]. Schon ihr Blick ist verderblich[1665]; sie haben ein böses Auge[1666].
2. Sie können Hagel, Regen, Schnee bringen und abhalten[1667]. Sie verderben die Saaten durch Styxwasser und Schwefel[1668].
3. Sie sind geschickte Künstler[1669]. Sie sollen zuerst Eisen und Erz bearbeitet[1670], der Athene zuerst ein Bild errichtet haben, wie überhaupt die ersten Götterbilder[1671]. Dem Kronos haben sie die Harpe[1672], dem Poseidon den Dreizack gefertigt[1673].

Alle drei Momente in dem Wesen der Telchinen treffen zusammen in dem Naturobjekt Wolke (wozu auch pafst, dafs sie ihren Tod entweder durch den Regen des Zeus, oder die Pfeile des Apollon finden)[1674]. Desgleichen in dem Namen; denn in *θέλγειν* liegt nicht blofs der Begriff des Zauberns, sondern ursprünglich wohl der des Flüssigen, aus welchem sich dann sowohl die Wassernatur der Telchinen, als die Kunst des Metallschmelzens[1675], wel-

---

1664) Strabo XIV, 653.
1665) Ovid. Met. VII, 36.
1666) Tzetz. Chil. XII, 814.
1667) Diod. l. l.
1668) Strabo XIV, 653. Creuzer I, 14. not. 2.
1669) Vgl. O. Müller Arch. §. 70, 4.
1670) Strabo XIV, 653.
1671) Creuzer I, 60 sq.
1672) Eustath. z. Dionys. 504.
1673) Callim. Del. 31. ibq. Spanh. p. 404 Krn.
1674) Eustath. Il. p. 772, 2.
1675) Hesych.

ches Welcker[1676]) als eigentlichen Inhalt von *Τελχὶν* bezeichnet, erklärt. Das Zaubern endlich ist auch nichts weiter als ein flüssig machen des Festen, der Kraft, das Hinschmelzen von Etwas, wodurch es seiner Kraft beraubt wird[1677]). Aehnlich ist der Gebrauch von *κηλεῖν*.

Ihre Verwandtschaft mit den Kureten ist auf mannigfache Art angedeutet, z. B. neun Telchinen hätten von Rhodos aus die Rhea nach Kreta begleitet und dort den Zeus behütet, und seien darnach Kureten genannt[1678]). *Ἡ Κρήτη Τελχινία ἐλέγετο καὶ οἱ Κρῆτες Τελχῖνες*[1679]).

Telchinen finden wir aufserdem auf Kypros[1680]), und diese drei grofsen Inseln scheinen auch ihr Hauptsitz gewesen und geblieben zu sein. Auf dem Festlande von Hellas begegnen sie uns in Sikyon[1681]), in dessen Genealogien *Τελχὶν* und *Θελξίων* sich finden, wie es auch selbst *Τελχινία* geheifsen haben soll[1682]). — In derselben Genealogie[1683]) begegnet uns eine *Καλχινία*, Geliebte des Poseidon. Dieser Name erinnert an die Stadt *Γολγοὶ*[1684]) auf Kypros, die von Sikyon aus gegründet war[1685]). Von *γέλγει* = *βαπτίζει*, *γέλγη* = *βάμματα* (Hesych.)? Das würde wieder durch den Begriff des Flüssigen auf die Wolke führen. Ich glaube, dafs *Καλχινία* nur eine dialektische Form von *Τελ-*

[1676]) p. 186.

[1677]) Vgl. O, 322: *τοῖσι δὲ θυμὸν ἐν στήθεσσιν ἔθελξε, λάθοντο δὲ θούριδος ἀλκῆς.*

[1678]) Strabo l. l. Vgl. Schol. Germanic. 25.

[1679]) Steph. Byz. p. 274, 6 West.

[1680]) Engel, Kypros I, 197.

[1681]) Pausan. II. 5, 6.

[1682]) Steph. Byz. p. 274, 8 West.

[1683]) Pausan. II, 5, 7.

[1684]) Vgl. *Γόρτυνα* und *Κόρτυνα*, eine Stadt in Arkadien (Meineke Anal. Alexdr. p. 184).

[1685]) Steph. Byz. s. v. p. 93, 31. West.

χινία ist[1686]). Vielleicht läfst sich so auch die Glosse bei Hesych.: *Γελχάνος· ὁ Ζεὺς παρὰ Κρισίῳ* rechtfertigen und braucht nicht in *Τελχίνιος* geändert zu werden. — Die Rhodier verehrten zu Lindos einen *Ἀπόλλων Τελχίνιος*, in Jalysos eine *Ἥρα Τελχινία* und *Νύμφαι Τελχίνιαι*, in Kameira eine *Ἥρα Τελχινία*. Ich will unentschieden lassen, ob diese Gottheiten ihre Beinamen in Bezug auf das Feuchte, womit ihr Wesen zu thun hat, erhalten haben, oder mehr äufserlich von den Telchinen.

Dafs aber die zu Teumesos in Boiotien verehrte *Ἀθηνᾶ Τελχινία* nicht, wie Pausanias [1687]) vermuthet, mit den Kyprischen Telchinen zu thun hat, sondern auf eine Athene geht, welche aus den Wassern geboren in den Wolken herrscht, wird, wie ich glaube, aus dem über die Athene Gesagten deutlich sein.

Die Idaiischen Daktylen[1688]) sind Dämonen derselben Art, wie die früher betrachteten. Ihr Ursitz ist Phrygien, der Phrygische Ida, nicht der Kretische[1689]). Phryger nannte die Daktylen auch Sophokles [1690]). Die Nachrichten, welche sie nach Kreta setzen, sind theils

---

[1686]) Ueber *κ—τ* vgl. Ahrens de dial. Tom. II. p. 376 sq.

[1687]) IX, 19, 1.

[1688]) Vgl. Höck, Kreta I, 260—344 (314. 143). Lobeck, Aglaoph. p. 1156—1181. Welcker Aeschyl. Tril. p. 168—182. — Hesiod *περὶ Ἰδαίων Δακτύλων* fr. CCXLIII und CCXLIV. bei Marksch. (vgl. bei demselben p. 171 sq.).

[1689]) Vgl. Phoronis bei Sch. Apollon. I, 1129:

ἔνθα γόητες
Ἰδαῖοι Φρύγες ἄνδρες ὀρέστεροι οἴκι' ἔναιον,
Κέλμις, Δαμναμενεύς τε μέγας καὶ ὑπέρβιος Ἄκμων,
εὐπάλαμοι θεράποντες ὀρείης Ἀδρηστείης·
οἳ πρῶτοι τέχνην πολυμήτιος Ἡφαίστοιο
εὗρον ἐν οὐρείῃσι νάπαις, ἰόεντα σίδηρον·
ἐς πῦρ τ' ἤνεγκαν καὶ ἀριπρεπὲς ἔργον ἔδειξαν.

[1690]) *ἐν Κωφοῖς σατύροις* bei Sch. Apollon. l. l. (fr. 713 Ahr.)

jünger, theils leicht begreiflich aus den auf Kreta angesiedelten Phrygern[1691]). Diener der Kybele hiefsen sie[1692]), wie die Korybanten, mit denen sie auch sonst übereinkommen. Sie werden sogar von Einigen als Väter der Korybanten genannt.

Der Name von δάκτυλος, „Däumlinge," also Zwerge[1693]). Vgl. die Begleiter der Athene zu Brasiai (s. oben p. 189).

Die Mythen über ihren Ursprung lassen sie theils aus Wasser, theils aus Erde hervorgehen. Sie entstanden nemlich, indem die Nymphe Ἀγχιάλη sie gebar, während sie das oiaxische Land (Οἰαξίδος γῆς, von οἴαξ Steuerruder) erfafste. Oder sie entstanden aus Staub[1694]), den, nach einer Nachricht, Zeus seinen Ammen befahl, hinter sich zu werfen. Stesimbrotos[1695]) nannte sie gradezu Söhne des Zeus und der Nymphe Ida. Genug, auch sie sind wie die Korybanten aus Wasser und Erde geboren.

Wie dem Namen, so kommen sie auch dem Wesen nach ganz unsern Zwergen gleich. Wie diese sind sie

1. Metallkünstler, kunstreiche Schmiede[1696]). Darauf gehen auch die drei in der Phoronis aufgeführten Namen Κέλμις = Schmelzer, Δαμναμενεύς = Hammer, Ἄκμων = Ambos[1697]).
2. Zauberer, γόητες[1698]).

[1691]) Vgl. Höck l. l.

[1692]) Phoronis.

[1693]) Nach andrer Erklärung „Fingerer", weil die Finger aller Künste Werkmeister sind. Welcker p. 174 sq.

[1694]) Sch. Apollon. l. l. Etym. M. p. 465, 30.

[1695]) Bei Etym. M. l. l.

[1696]) Vgl. frg. Phoron. Strab. X, 473.

[1697]) Welcker p. 168 sq.

[1698]) fr. Phoron. Strab. l. l. Sch. Apollon. l. l. Pherekydes fr. 31 St. p. 146. Lobeck p. 1163 sq.

3. Musiker[1699]). Vergl. die lärmenden Kureten und Korybanten.

Die Verwandtschaft mit den Kabeiren veranlafste, dafs man auch die Daktylen nach Samothrake versetzte[1700]).

Ueber die Kabeiren[1701]) nur einige Bemerkungen, aus denen die Wesensgleichheit derselben mit den vorher behandelten mythischen Gestalten erhellt.

Wir kennen Kabeiren hauptsächlich an drei Orten: Lemnos, Samothrake, Boiotien. Wie verschieden der Kult an den verschiedenen Orten sich gestaltet haben möge, es ist doch ein und derselbe[1702]). Ueber ihren Namen ist so viel geschrieben und gestritten, wie fast über keinen andern Punkt der Mythologie. Die meisten etymologisieren aus dem Hebräischen. Welcker[1703]) von *κάειν*, *καίειν*, Feuerdämonen[1704]). Dafs sie dies sind in Bezug auf die Gewitterwolke, wird aus dem Folgenden deutlich werden. Und zwar

1. aus der Genealogie[1705]).

a) Hephaistos und *Καβειρώ*	*b*) Proteus
|	|
Κάμιλλος	*Καβειρή* und Hephaistos
|	|
drei *Κάβειροι*	drei *Κάβειροι*, drei *νύμφαι Καβειρίδες*
|	
νύμφαι Καβειρίδες	Pherekyd. fr. 31 St. (aus Strb. l. l.)
Acusil. fr. XII. St. (aus Strb. l. l.)	

1699) Lobeck p. 1162.

1700) Diodor. V, 64.

1701) Lobeck Aglaoph. p. 1202—1295. O. Müller Orchom. p. 443—455.

1702) O. Müller Kl. Schr. II, 45.

1703) l. l. p. 163.

1704) Dagegen O. Müller Kl. Schr. II, 44.

1705) Vgl. Strab. X, 472 D.

Lobeck[1706]): „A Vulcano et Proteo cur repetatur Cabirorum genus causa aperta est, quoniam alter in Lemno officinam habuit, alter vicinam Pallenen accoluit; antiquis autem genealogis usitatissimum fuit deorum ignobiliorum heroumque parentes, affines, posteros a proximis denominare locis." — Die drei Kabeiren sind drei Dämonen des Gewitters, entsprechend den drei Daktylen, drei Kyklopen.

2. Aus den Eigenschaften.

a) Sie geben Fruchtbarkeit. Herodot[1707]) bringt sie mit dem ithyphallischen Hermes[1708]) in Verbindung. — Bei Mifswachs gelobten ihre Verehrer einen Zehnten[1709]). Als zu Korinth eine Hungersnoth war, opferte Medeia der Demeter und den *νύμφαις Λημνίαις* d. h. den kabeirischen[1710]); bei Eusebius[1711]) kommen *Κάβειροι ἀγρόται τε καὶ ἁλιεῖς* vor; Demeter selbst hiefs *Καβειρία* zu Theben und stand in enger Beziehung zu den Kabeiren[1712]). So war zu Anthedon ein Tempel und heiliger Hain der Kabeiren, nahe bei dem Heiligthume der Demeter und Persephone[1713]).

b) Sie sind Retter im Sturm, Horte der Seefahrt[1714]).

Den genannten mythischen Gestalten sind gleichartig die Tritopatoren zu Athen[1715]), die Dioskuren[1716]) oder

---

1706) p. 1210 sq.
1707) II, 51.
1708) = *Κάμιλλος*.
1709) Dionys. Hal. I, 23.
1710) Sch. Pind. Ol. XIII, 74.
1711) P. Ev. I, 65.
1712) Pausan. IX. 25, 5 sqq.
1713) Pausan. IX. 22, 5.
1714) Welcker Tril. p. 229 sq. Odysseus.
1715) Vergl. Lobeck Agl. p. 754 sq. vgl. mit p. 760 not. vgl. Athene.
1716) O. Müller Orch. p. 452. Welcker Tril. p. 222 sqq.

Ἄνακες, Paliken[1717]), die *Κόβαλοι*[1718]) (= *Κάβειροι*?), die Kerkopen[1719]), Satyrn[1720]), Seilene u. A.

Μοῦσαι.

Buttmann über die mythol. Vorstellung der Musen (Myth. I, 273—294). Petersen de Musarum apud Graecos origine (in Münter Miscell. Hafniens. I, 1). G. Hermann de Musis fluvialibus Epicharmi et Eumeli. Lips. 1819. 4. (Opusc. II, 288--305). Creuzer IV, 71—78. (III, 266—291 ed. II). S. aufserdem Bode, Orphiker p. 178.

A. Name. *a*) *Μοῦσα* (*Μῶσα* dor., *Μοῖσα* aeol.) nach Creuzer von *μάω, μαίω, μόω.*

Wenn die Ableitung von *ΜΑΩ* richtig ist „streben", so wäre *Μοῦσα* „die Strebende" oder „Streben-machende", was sehr an die Bezeichnung der Wolke mit *Ἀθήνη* erinnert.

b) Die Namen der einzelnen Musen sind sehr verschieden, wie das bei mythologischen Namen zu geschehen pflegt; sodann aber besonders deshalb, weil die Zahl der Musen aufserordentlich schwankend ist. Gewöhnlich werden neun genannt: *Κλειώ* = *Κλέω*, Tönerin, *Εὐτέρπη* = Erfreuerin, *Θάλεια* = Blüterin, *Μελπομένη* = Sängerin, *Τερψιχόρη* = Tänzerin, *Ἐρατώ* = Liebliche, *Πολύμνια* = Sangreiche, *Οὐρανίη* = Himmlische, *Καλλιόπη* = Schönstimme. Eumelos[1721]) nennt drei: *Κηφισῶ* = Flufs *Κηφισός*, *Ἀπολλωνίς*, (dafür nach Hermann *Ἀχελωΐς*), *Βορυσθενίς* = Flufs Borysthenes. Ebenso sind die sieben Musen

---

[1717]) Vgl. Hephaistos.
[1718]) Lobeck p. 1308 sqq.
[1719]) Lobeck p. 1296 sqq.
[1720]) Vgl. Dionysos.
[1721]) fr. 16 Mcksch.

bei Epicharm von Flüssen hergenommen, was indefs singuläre Veranlassung sein kann[1722]).

B. Genealogie. Als Eltern werden genannt: Uranos und Ge[1723]); Kronos[1724]); Zeus mit der Mnemosyne[1725]), mit der Plusia[1726]), mit der Minerva[1727]). Apollon[1728]). Pieros mit einer Nymphe[1729]).

C. Mythologie. Wie sehr die Musen, schon bei Homer, im hellenischen Leben ethisch gefafst für die Göttinnen des Gesanges und Tanzes gelten mögen, so haften doch noch viele Züge an ihnen, welche ihren Naturursprung verrathen und darauf führen, dafs sie Wolkengestalten sind. Der Zusammenhang zwischen Wolke und Musik wird, denke ich, aus allen bisherigen Betrachtungen hinlänglich geläufig sein. Dafs die Musen auf hohen Bergen und an Quellen[1730]) (am Olymp, Pieros, Pindos; Helicon mit den Quellen Aganippe und Hippokrene; Leibethrion mit einer Musengrotte; Parnafs mit dem kastalischen Quell) verweilen, erklärt sich ausreichend nur aus ihrer Wolkennatur. In Korinth war ihnen die Quelle Peirene heilig, die ebenso wie die Hippokrene vom Pegasos (!) herrühren sollte.

Aus ihrer Wolkennatur erklärt sich ferner: weshalb sie weissagerisch sind und heilkräftig[1731]); weshalb sie tanzen; weshalb ihnen in Sparta vor der Schlacht

---

1722) Vgl. Welcker Kl. Schr. I, 289 sq.
1723) Mimnerm. fr. 14. Alkman b. Sch. Pind. Nem. III, 16.
1724) Musaios b. Sch. Apollon. III, 1.
1725) Solon fr. 12. Pausan. IX, 29, 4. Arnob. III, 37.
1726) Cic. N. D. III, 21. Tzetz. z. Hesiod. O.D. p. 6.
1727) Isidor. Orig. III, 14.
1728) Eumelos l. l.
1729) Epicharm.
1730) Hermann G. A. II. §. 14, 12.
1731) Sch. Apollon. II, 512.

geopfert wurde[1732]). So mag denn auch darin eine mythische Wahrheit liegen, wenn Pythagoras das Regengestirn der Pleiaden die Leier der Musen nannte[1733]).

Verwandt mit den Musen sind die Sirenen und die Keledonen[1734]).

Siebentes Kapitel.

Göttin des Regenbogens.

Ἶ ρ ι ς.

W. Menzel Mythol. Forsch. u. Samml. p. 235 sqq. Jacobi Lexik. s. v.

A. Name. Böttiger[1735]) leitet ihn von ἔρω ab, welche Annahme Hoffmann[1736]) vollständig widerlegt. Wenn aber derselbe (p. 42) √ιριδ = lat. virid — annimmt mit der notio laeti vividique coloris, so ist dies gewiſs auch nicht richtig. —

1732) Plutarch. Apophth. Lac. p. 221. A. Zu beachten ist auch, daſs der Tempel der Musen dicht neben dem der Athene stand. Pausan. III, 17, 4.

1733) Porphyr. Vit. Pyth. p. 42. Küst.

1734) Pindar. fr. p. 568 Bckh. Neue T. Merk. 1800. Hft. 2. p. 38 sqq.

1735) K. M. II, 291. not. 4.

1736) Q. H. II, 41.

Hermann[1737]): Sertia (εἴρω), quod ex septem coloribus conserta est. — Pott[1738]): Scr. √ṛi (ire) „Botin.". —

B. Genealogie. Ihre Eltern sind Thaumas (Sohn des Pontos) und Elektra (= glänzende, feurige Wolke), Tochter des Okeanos[1739]).

C. Mythologie. Was Iris sei, kann nicht zweifelhaft sein, da Homer ἶρις für Regenbogen gebraucht[1740]). — Aber wie hat man den Regenbogen angeschaut? Als Botin der Götter. Faſste man ihn weniger persönlich, so galt er als Zeichen von Krieg oder Sturm[1741]). — [Die Juden sahen ihn als einen Bund und ein Band zwischen Gott und den Menschen an, die Skandinavier für die Brücke, über welche die Götter wandeln (Bifrost)].

Auf der Insel Hekatesnesos wurden ihr Basynien (aus Waizenmehl und Honig) und Kokkoren (trockne Feigen und Nüsse) geopfert[1742]), woraus mit Rücksicht auf Harpokrates und Suidas Ἑκ. νησ. O. Müller[1743]) schloſs, daſs Iris mit Hekate identisch sei, was aber weder aus den Worten bei Harpokrates[1744]) folgt, noch an sich wegen der objektiven Differenz der Iris und Hekate wahrscheinlich ist. Es mag indessen ein Verhältniſs zwischen Iris und der Unterwelt bestanden haben, welches sich auf dieselbe Weise erklärt, wie das des Hermes zur Unterwelt. Auch bei den nordischen Völkern erscheint der Regenbogen mehrfach in Bezug zu den Geistern der Verstorbenen. Womit ich jedoch noch

---

1737) Opusc. II, 179.
1738) I, 218. no. 65.
1739) Hesiod. Th. 265 sq.
1740) Λ, 27 sq. Ρ, 547 sqq.
1741) ἢ πολέμοιο ἢ καὶ χειμῶνος δυσθαλπέος. Il. Ρ, 547 sqq.
1742) Semos b. Athen. XV, 645.
1743) Aegin. p. 170.
1744) fr. Phanodem. 26. p. 370 Müller.

nicht den Erklärungen mancher Archäologen[1745]) beistimmen will. Aber interessant ist es, dafs bei Virgil[1746]) Iris bei dem Tode der Dido betheiligt ist; dafs sie, von der Juno geschickt, des Romulus Gattin Hersilia in den Himmel ruft[1747]).

Achtes Kapitel.

Die Windgötter.

Die Wirkungen des Windes werden meist von einer der vorhergehenden Gottheiten hergeleitet, daher die Windgötter auch zu keiner recht entschiedenen Persönlichkeit und noch weniger zu eigentlicher Verehrung gelangt sind. Aiolos in der Odyssee scheint ein bankrotter Himmelsgott zu sein; sein Schlauch kann nichts andres sein als der Wolkenschlauch, der die Winde verschliefst.

Am meisten Konsistenz hat noch Boreas, in dem, wie ich glaube, das Wesen des Ares en miniature sich findet. Vgl. die Abbildungen an dem Windthurm.

Hierher gehören auch die Harpyien, welche schon wieder sehr mit Wolkenanschauungen verknüpft werden und so in etwas der Gorgo und den Graien gleichen.

[1745]) Creuzer III, 202 sq., wo Gerhard von einer Flügelgestalt mit Gorgonenantlitz sagt: Sie wird von einer Schlange begleitet, welche vielleicht auf Iris als Unterweltsbotin deutet.

[1746]) Aen. IV, 693 sqq. — Vgl. Heyne.

[1747]) Ovid. Met. XIV, 830 sqq.

Typhaon verdankt seine Gestalt und seinen Charakter jenen Gluthwinden, die im Süden mit so verderblicher Gewalt herrschen[1748]). Dafs auch er in die Wolkengötter hineingreift, ist vorhin angedeutet worden.

Thyia (= der röm. Aura) ist die kühle, fächelnde Luft, die Kephalos anruft, als er von der Jagd erhitzt ist[1749]). Doch ist sie wohl blos personificiert und nicht bis zur Verehrung fortgeführt.

[1748]) Schon aus der Bibel bekannt. Vgl. Jacob. I, 11. Jon. IV, 8. S. P. Zorn Diss. de ecnephiis, typhonibus et presteribus Austrinis Arabiam desertam irruentibus (Opusc. sacr. Tom. IV, 126 sqq.)

[1749]) Jahn Archäol. Beiträge. p. 74.

Anlage I.

Athene mit dem Widder.

(Aus E. Gerhard Denkmäler, Forschungen und Berichte, 1849, no. 3. p. 22 sqq.)

Ein geschnittener Stein aus Tassies Catalogue (Pl. 26 no. 1762), unter andern auch in O. Müllers Denkmälern (II, 2. tb. 21. no. 225) wieder abgebildet, zeigt eine weibliche Figur — durch Helm, Lanze und Eule bestimmt genug als Athene erkennbar — auf einem Widder sitzend. Mit Rücksicht auf diesen Stein hat Hr. Bergk (Arch. Zeit. 1847. no. 3) auch auf einer Terracotta aus Melos im hiesigen Königl. Museum, welche in ähnlicher Weise eine auf einem Widder über das Meer reitende weibliche Gestalt zeigt (s. Arch. Zeit. 1845. tb. 27), eine Athene erkannt, während Hr. Panofka (Arch. Zeit. 1845. no. 27. p. 37 sqq.) darin die von dem, in einen Widder verwandelten Poseidon entführte Theophane, die Mutter jenes goldvliefsigen Widders, auf welchem Phrixos nach Kolchoi entfloh, finden zu müssen glaubte. Gegen eine Deutung auf Helle, welche Hr. Panofka nicht ganz von der Hand gewiesen hatte, erklärt sich Hr. Wieseler (Arch. Zeit. 1846. no. 37. p. 211 sqq.) und will auf der Terracotta am liebsten eine auf dem Pans-

widder sitzende Selene erblicken. Ich bin nicht abgeneigt mich für die Bergksche Erklärung zu entscheiden, obgleich ich Anstand nehme, dieselbe auch, wie Hr. Bergk gethan, auf das Bild bei Cuper (Harpocrates et monumenta antiqua. Traj. ad Rhen. 1694. 4. p. 198) anzuwenden, da ihr nicht blos das Gesicht der jugendlichen Gestalt, die dort auf dem Widder sitzt, sondern auch deren Kleidung entschieden widerspricht.

Lassen wir dies letztere Denkmal bei Seite, so bleiben uns noch die beiden andern, mit Sicherheit wenigstens das erstgenannte übrig, welches eine auf einem Widder sitzende Athene darstellt. Ihm gesellt sich ein kleinerer Stein mit derselben Vorstellung zu, der sich im Besitz des Hrn. Gerhard befindet. Diese Verbindung der Athene mit dem Widder ist merkwürdig genug, um uns zu einer Frage nach ihrer Bedeutung zu veranlassen. Zur Beantwortung derselben ist uns, wie bei allen derartigen archäologischen Bildwerken, ein doppelter Weg gegeben. Hat man nemlich die Göttergestalt als solche erkannt, so kann man von ihr aus die Bedeutung des mit ihr in Verbindung gebrachten Symbols zu gewinnen suchen; oder aber man kann, über die Gottheit im Klaren, zunächst ohne Rücksicht auf diese der Bedeutung des Symbols nachforschen und, nachdem man sich derselben versichert, weiter ermitteln, in welchem Sinne Symbol und Gottheit mit einander verbunden sind. Auf den ersten Blick scheint der Unterschied nicht bedeutend, ob man vom Symbol oder von der Göttergestalt aus dem Sinne ihrer gegenseitigen Beziehung nachforscht; für gewöhnlich mag es sogar ziemlich gleich sein: aber dafs das Resultat oftmals ein ganz anderes werden mufs, je nachdem man diesen oder jenen der beiden bezeichneten Wege einschlägt, davon giebt gerade die Erklärung der Athene mit dem Widder ein deutliches Beispiel.

Hr. Bergk nemlich hat dazu den ersten jener beiden Wege gewählt. Da er sah, dafs die auf dem Widder sitzende weibliche Gestalt Athene sei, hat er sich in der Mythologie nach einer Wesenseigenschaft dieser Göttin, zu der jener Widder passen könnte, umgethan. Er ist dabei an die Athene gekommen, welche wie der Kunstfertigkeit überhaupt so auch der Wollweberei vorsteht, und glaubt nun die Bedeutung des *ἀρνειὸς δασύμαλλος* und seiner Verbindung mit Athenen gefunden zu haben, indem er nach dem Vorgange O. Müllers auf den in Rede stehenden archäologischen Denkmälern die Athene als *Ἐργάνη* dargestellt sieht.

Ich weifs nicht, welchen Beifall diese Erklärung gefunden hat, aber ich mufs sagen, dafs sie mir sehr wenig genugthut. Abgesehen davon, dafs hiernach die Verbindung des Widdersymbols mit der Göttin eine sehr äufserliche sein würde, so widersprechen auch Lanze und Helm, welche Athene auf den beiden geschnittenen Steinen führt, jener Deutung. Was sollen diese kriegerischen, stürmischen Symbole bei der friedlichen Beschäftigung des Webens?[1]) und darf man dies Symbol des Widders anders als das der Widderköpfe auf dem Helm der Athene[2]) (vgl. z. B. O. Müllers Denkm. II, 2. tb. 19, 205. 20, 210. 217. 218. 22, 236 u. v. a.) fassen, die doch sicherlich eben so wenig auf Weberei zu beziehen sind, als sie auf Poliorcetik gehn (O. Müllers Arch. §. 369. Anm. 2)? Ueberdies, däucht mir, räth schon ein natürliches Gefühl, die Erklärung der auf einem Widder sitzenden Athene nicht von der so vieler andern Denkmäler

---

[1]) Mit dem Palladium (vergl. O. Müller Archäol. §. 68. Anm. 1) hat es eine andere Bewandtnifs.

[2]) Oder die hornartigen Locken der Athene aus der Villa Albani (Winckelmann Mon. Ined. P. I, 2. no. 17. O. Müller Denkm. I, 1. tb. 9, 34)?

zu trennen, in denen wir den Widder auf gleiche oder ähnliche Weise verwendet finden. Ist der Widder in allen diesen Darstellungen, was wohl niemand bezweifeln wird, symbolisch gebraucht, so ist zunächst vorauszusetzen, dafs er überall dasselbe bezeichne. Die specifische Deutung aber, die Hr. Bergk ihm gegeben hat, pafst im günstigsten Falle nur auf die von ihm besprochenen Denkmäler, in welchen Athene, nicht auf die andern, in denen eine andre Person mit dem Widder erscheint. Versuchen wir daher auf jenem zweiten Wege der Deutung zu einem genügenderen Ergebnifs zu gelangen, indem wir zuerst untersuchen, welchen Sinn das Widdersymbol überhaupt habe, und dann sehen, wie es mit der Athene verbunden werden konnte.

So wie die Athene finden wir den Hermes auf einem Widder sitzend: 1) auf einem geschnittenen Stein bei Millin G. M. XLVIII, 213, wo vor dem Bocke noch eine Kornähre erblickt wird; 2) auf einem andern Stein bei O. Müller Denkm. II, 2. tb. 29, 323; 3) auf einer Statue des Grafen Potoski (O. Müller II, 2. tb. 29, 322). Der Darstellung, nicht dem Sinne nach verschieden ist der aus Schriftwerken hinlänglich bekannte Hermes *κριοφόρος*, der sich auch in Denkmälern vorfindet, z. B. in einer kleinen Marmorstatue der Pembrokeschen Sammlung bei O. Müller a. a. O. no. 324. Indem ich die sonst noch vorkommende, sehr mannigfaltige Verbindung des Hermes mit dem Widder übergehe, gedenke ich nur des goldenen Widders, den Hermes dem Atreus schenkt[3]). Von Hermes rührt auch der Widder her, auf dem Phrixos durch die Luft reitet[4]). Ich will diese Anführungen nicht vermehren, da die bisherigen genügen, um die Bedeutung

---

[3]) C. A. J. Hoffmann Zeitschr. f. d. Alterth. 1838. no. 139—141. p. 1122—1137, dem ich jedoch nicht beistimme.

[4]) Ueber die archäologischen Darstellungen desselben vgl. Gerhard Phrixos der Herold. Berlin. 1842. 4.

des Widdersymbols erkennen zu lassen. Um mit dem letzten anzufangen, so ist man längst darüber einig, dafs jene Sage, in welcher Phrixos und sein Widder eine so grofse Rolle spielen, ursprünglich einen agrarischen Sinn gehabt habe, wennschon sie später zu ganz ethischer Bedeutung umgebildet ist. Phrixos, „seines Namens der Regenschauer," wie Hr. Gerhard sagt, entflieht auf einem Widder, der die Kraft hat durch die Luft zu ziehen. Was anders kann dieser Widder sein, als die Wolke, auf der der Regen durch den Himmel zieht? was anders dieser von dem Meergotte Poseidon gezeugte Widder, als die Wolke, die aus dem Wasser geboren wird? Doch, die Bedeutung dieses Widders der Argonautensage wird anerkannt; aber auch für den Widder des Hermes unterliegt die gleiche Bedeutung keinem Zweifel, wie zum Theil schon äufserlich daraus hervorgeht, dafs es eben Hermes ist, von dem Phrixos den Widder erhält. „Wenn uns ein Mythos fehlen sollte," sagt Hr. Gerhard a. a. O. p. 5, „den Widder zugleich als Regensymbol an Hermes zu zeigen, so sind die Beweise dafür doch schon damit gegeben, dafs Hermes an und für sich, mit Gäa und Herse verbündet, ein Regengott ist[5]), und dafs der ihm dienstbare Widder sein ausgebreitetes Fell zum erbetenen Beistand des Regen-Zeus darbringt." Dafs aber namentlich der Hermes *κριοφόρος* ein Regen bringender, folglich der Widder ein Symbol der Wolke sei, zeigt der Gebrauch der Tanagraier, die zur Abwehr der Pest an dem Feste des Hermes einen Widder um die Mauern der Stadt trugen (Pausan. IX. 22, 1.). Denn inwiefern Seuchen vorzugsweise durch anhaltende Dürre und daraus entspringenden Mifswachs hervorgebracht werden, flehte man um Schutz davor

[5]) „Mercurius pluit." Arnob. I, 30 und dazu Hildebr. p. 45. Davon heifst Hermes auch wohl *Ἴμβρος* oder *Ἴμβραμος* Steph. Byz. p. 146, 18 West. Welcker Aesch. Tril. p. 217 sq. 193.

mit Recht zu dem Gotte, von welchem man überhaupt den Regen erwartete, und suchte den Regen herbeizuführen durch jene symbolische Handlung, in welcher man, wie überall in solchen Dingen, einen Erfolg durch ein Mittel zu erreichen hoffte, das zu jenem keinen andern Bezug hatte, als worin man es selbst naiver Weise gesetzt hatte. Indem man das Symbol der Wolke um die Mauern der Stadt trug, glaubte man die Wolke selbst herum zu tragen, herbei zu führen, dafs sie der Stadt Regen und Fruchtbarkeit bringe und damit alle Krankheiten und Seuchen von ihr abhalte. Aus diesem symbolischen, gläubig im Gemüthe vollzogenen Verhältnisse des Widders zur Wolke erklärt sich auch der Gebrauch des *δῖον κώδιον* am Feste des Zeus *Μαιμάκτης* im Maimakterion, wo die stürmenden Wolken regieren (vgl. C. Fr. Hermann G. A. d. Gr. §. 57). Wenn man zunächst durch das Widderopfer den in den Wolken stürmenden, zürnenden Gott zu versöhnen, sich selber von der Ursache seines Zornes zu reinigen trachtete, so konnte man von da aus dem *δῖον κώδιον* um so leichter eine allgemeinere Beziehung auf Sühne, namentlich Mordsühne geben (Müller Eumenid. p. 139 sqq. 146. Preller Polemonis fragm. 87. p. 140 sqq.), als einerseits gerade Zeus der oberste Rächer alles Mordes ist, andrerseits das Symbol der Wolke, welche im Aether, fern von aller materiellen Berührung Regen sendet und die Luft reinigt, sich besonders dazu eignete. Aber man thut Unrecht, wenn man die Beziehung auf Sühne an dem Widdersymbol allein hervorhebt oder als das Ursprüngliche betrachtet, da sie doch nur erst als ein Vermitteltes hinzutritt. Man kann sagen dafs, wie Mangel oder Ueberflufs an Regen als Zorn oder Strafe des Herrn der Wolken betrachtet, so das Widdersymbol in natürlichen Verhältnissen zum Herbeiziehen oder Abwenden der Regenwolken, in ethischen zur Sühne und Reinigung verwandt

wurde; wobei jedoch stets die ursprüngliche Anschauung, der Widder als Symbol der Wolke, festzuhalten ist. Deshalb hätte O. Müller (Eumenid. p. 140. not. 4), von dem Gebrauche derer, welche zur Zeit der Hundstage am Pelion beim Feste des Zeus sich mit frischen Widderfellen gürteten, nicht blos sagen sollen, „dafs hier alte Sühngebräuche zum Grunde liegen, wodurch Zeus, als Gott der heifsen Witterung, besänftigt werden soll," sondern er hätte eben so sehr die andere natürliche Seite dieses Gebrauchs, nemlich die, durch die Widderfelle symbolisch die Wolken herbeizuziehen, an denen zu jener Jahreszeit drückender Mangel zu sein pflegt, accentuieren sollen. Beides, ein Natürliches und ein Ethisches ward in der Trockenzeit und brennenden Witterung wahrgenommen, und zum Abwenden von beiden sollten die Widderfelle dienen und dienten sie, sobald sie eben Wolken herbeiführten. Genug, in jedem Falle mufs auch in diesen Gebräuchen an den Festen des Zeus der Widder und sein Fell als ein Symbol der Wolke angesehen werden. Wenn ich anderweitige Verwendungen des Widders in Mythologie und Cultus hier unberücksichtigt lasse, so geschieht es nicht, weil in ihnen jenes Symbol einen andern Sinn hätte, als in den bisher besprochenen, sondern weil der Raum dieser Erörterungen mir gemessen ist und das Gesagte für meine Absicht vollkommen ausreicht.

Ehe ich nun weiter zeige, wie dieser Wolken-Widder mit der Athene in Verbindung treten konnte, will ich kurz andeuten, weshalb man überhaupt wohl den Widder zum Symbol der Wolke gewählt habe. Der Grund davon mufs in gewissen ähnlichen oder gleichen Eigenschaften gesucht werden, welche beide Gegenstände mit einander gemein haben und vermöge welcher der eine an den andern erinnerte. Niemals ist etwas einer einzelnen Eigenschaft wegen, die ihm mit einem andern gemeinsam war, zum Symbol

desselben gemacht worden, vielmehr findet bei jedem Symbol eine Coincidenz mehrerer gleicher oder ähnlicher Eigenschaften statt und zwar meist solcher, die durch unmittelbare Anschauung gewonnen werden. Wenden wir dies auf den Widder an, so scheint er Wolkensymbol geworden zu sein: 1) nach derselben Anschauung, der zufolge auch wir von Lämmerwolken, von Schäfchen am Himmel sprechen, Thomson in seinen Jahreszeiten sagt, die Wolken hätten sich hoch emporgehoben und wollicht und weifs über den Himmel gebreitet, ihre wollichte Welt schwerfällig dahingerollt; 2) weil die Wolken in ihrem Aneinanderfahren, und insonderheit der Blitz, den Griechen die Vorstellung des Stofsens erweckt und sie damit an die Schafe erinnert haben müssen, da sie den Blitz sowohl als das Horn und den Widder selbst aus gleichem Wortstamme benannt haben: *κεραυνός, κέρας, κριός*[6]); 3) wegen seiner zeugerischen befruchtenden Kraft[7]); 4) weil die Schafe — und warum sollten die griechischen Schäfer nicht dieselbe Bemerkung gemacht haben, wie die unsrigen? — Propheten des Regens sind. Die beiden letzten Punkte füge ich unsicherer hinzu: den dritten, weil ich wohl den Ziegenbock, den Esel und andre Thiere deshalb verrufen kenne, dasselbe aber von dem Widder weder bemerkt noch überhaupt besonders auffallend finde; den vierten, weil ich mich keiner Stelle aus dem Alterthum entsinne, durch die ich ihn belegen könnte.

---

[6]) Auch wir? Widder, Wetter, Gewitter??

[7]) Gerhard Zwei Minerven. Berl. 1848. 4. p. 10, wo zugleich auf diesen Aufsatz Rücksicht genommen wird. Wenn daselbst Anm. 42 gesagt ist, ich hätte die Thonfigur mit Bergk für eine Athene Ergane gehalten, so ist das nicht ganz richtig, wie man nunmehr sehen wird; ich hielt jene Figur zwar für eine Athene, aber gerade gegen die Deutung auf A. Ergane war mein ganzer Vortrag gerichtet. [Gegen Ergane als Wollweberin. E. G.].

Ist durch die bisherige Erörterung der Widder als Wolkensymbol erwiesen, so kann er mit der Athene nur verbunden sein, inwiefern diese in den Wolken waltet, mit den Wolken selbst in inniger Verbindung steht. Eine solche Verbindung der Göttin mit den Wolken wird mit Nothwendigkeit vorausgesetzt und bewiesen durch ihre Verbindung mit dem Widder; sie wird bestätigt und zur Evidenz gebracht durch die Mythologie der Athene. Ich werde an einem andern Orte zeigen, dafs Athenes ganzes Wesen sich aus dem Eindrucke herausgebildet hat, den das griechische Gemüt von den Wolken empfing, und dafs aus dieser Anschauung ebenso sehr die verschiedenen Namen der Göttin als alle einzelnen Mythen ein helles Licht erhalten. Hier genügt es darauf aufmerksam zu machen, welchen intimen Bezug die Athene zu dem Gedeihen der Saaten hat (O. Müller Pallas-Athene §. 67. Kl. Schr. II, 232 sq.), und an die Worte zu erinnern, welche Aeschylos Eumenid. 827 sq. die Athene sprechen läfst: „Die Schlüssel zum Gemache weifs im Götterkreis nur ich, worin verschlossen ruht der Wetterstrahl." Man braucht nur O. Müllers genannten Aufsatz oder Welckers Bemerkungen in der Aeschyl. Trilogie p. 227 sqq. zu lesen, um zu erkennen, welche enge Verbindung zwischen den Wolken und der Göttin Athene obwaltet, und daher begreiflich zu finden, wie man das Wolkensymbol des Widders mit der Athene verbinden konnte.

Anlage II.

Recension von: Sommer de Theophili cum diabolo foedere. Berol. 1844.

(Jahrbücher f. wissenschftl. Kritik. 1844. Nr. 93, 94, 95.)

Der Untergang des antiken Heidenthumes ist in der Weise, dafs auf den Einflufs, welchen das Christenthum von ihm erfuhr, Rücksicht genommen wäre, genügend noch von Niemand behandelt [1]). Und doch ist nichts zugleich interessanter und zu beobachten leichter, als dieser Einflufs, welchen die christliche Religion erlitt, als sie, die engen Grenzen ihrer Geburtsstätte verlassend, sich über die Länder ausbreitete, die viele Jahrhunderte hindurch Heimat eines sinnlich heitern, wennschon nunmehr mit dem Tode ringen-

---

[1]) Guillaume du Choul religion des Romains. Lyon. 1556, worin viel hierher Gehöriges gesammelt sein soll, kenne ich nur aus Mussard Gründliche Vorstellung der vorzeiten aus dem Heidenthum in die Kirche eingeführten Gebräuche und Ceremonien. Aus dem Französischen. Leipz. 1695. 8. Dies Buch ist, für die damalige Zeit, mit viel Umsicht und Belesenheit abgefafst, obgleich für uns ganz unbrauchbar. Einiges findet sich bei den reformatorischen Apologeten, aber nicht viel; ihnen ging die genauere Kenntnifs der Mythologie ab. Beugnot histoire de la destruction du paganisme. Paris 1835. 2 Bde. ist für den erwähnten Zweck mehr als dürftig.

den Glaubens gewesen waren. Denn einerseits accommodierten sich die Verkündiger der neuen Lehre, entweder mit Bewufstsein und aus Rücksicht auf die zu bekehrenden (Gregor. M. epp. ad Mellit. Opp. Tom. II. p. 1176, 3.) oder verzaubert von der das Menschliche im Menschen ansprechenden Sinnlichkeit der heidnischen Götterlehre (Burchard. X, 9. bei Grimm Mythol. ed. I. Anhang p. XXXIV: „qui votum voverint vel persolverint ad arborem vel ad lapidem, si ad poenitentiam venerint, clerici tres annos, laici unum annum et dimidium poeniteant."), den Vorstellungen und Gebräuchen derselben: andrerseits färbten die neuen Bekenner Christi, weil sie, zumal inmitten so schöner und reicher Umgebung, so erhabener und begeisternder Erinnerungen, nicht mit einem Male alle Eindrücke ihres früheren Glaubens von sich zu thun, ihre Neigungen, ihr Denken und Empfinden zu heiligen vermochten, den neu angenommenen Glauben und versetzten ihn mannigfach mit Heidnischem (Salvian. gubern. Dei, ed. Baluze. Paris 1684. p. 122. S. Leo de castitate, in Bibl. Vet. Patr. Paris. Tom. VII. p. 834). Durch diesen zwiefachen Einflufs gewann die christliche Kirche eine Beimischung heidnischer Vorstellungen und Formen, die in ihr nach und nach stabil wurden und mit der weiteren Verbreitung des Christenthums auch zu den Völkern gelangten, welchen jene Zuthaten ursprünglich ganz fremd waren. Ich bin weit entfernt, eine solche Nachgiebigkeit gegen das Heidenthum, diese Accommodationstheorie den Aposteln und ihren ersten Nachfolgern zuzuschreiben. Vielmehr wissen wir und müssen es auch nach psychologischen Gründen nothwendig finden, dafs in den Zeiten, in welchen die christliche Religion eine verfolgte oder auch nur eine geduldete war, gerade des Gegendruckes wegen die Lehre Jesu von ihren Anhängern reiner und unverfälschter geglaubt und gelehrt wurde. Als aber die Macht

der Kirche wuchs, als sie im vierten Jahrhundert zur Ehre der staatlichen und bald der alleinigen Anerkennung gelangte, da besonders hat die Siegerin nicht ganz auf ihrer Hut Einwirkung von der besiegten erfahren. Konnte es auch anders sein, als dafs namentlich das Theodosische Gesetz vom J. 392, welches allen öffentlichen und privaten Götzendienst mit Strafe der Verbannung belegte, dem Christenthume wie eine grofse Anzahl neuer, aber nur äufserlicher Anhänger, so eine Masse heidnischer Elemente zuführte? Und zur Entschuldigung für das, was man heidnisches aufnahm, brauchte man nicht all zu verlegen zu sein. Das menschliche Herz ist an sich schon Sophist genug, um sich über das zu beruhigen, was zu thun oder zu glauben ihm süfs ist[2]). Späterhin heiligten die selten heiligen, doch stets klugen Päpste, welche mit echt römischer Diplomatik den Vortheil erkannten, der ihnen aus der Nachsicht gegen die menschliche Schwäche erwachsen mufste, die heidnischen Auswüchse des Christenthums durch ihr Ansehen.

Die Abgötterei mit der Maria, die Verehrung der Heiligen, Reliquien und Bilder, fast der ganze katholische Ritus wurzeln durch und durch im Heidenthum. Die Anbetung der jungfräulichen Mutter Christi ist gröfstentheils nur ein

[2]) Vgl. Petri Chrysologi Serm. 155 in Bibl. Max. Patr. Tom. VIII. p. 963. D. Diese Sophisterei des Menschenherzens in ein zusammenhängendes System gebracht, ist der Jesuitismus, der darin seine Macht hat und — so Gott will — eben darin auch seinen Untergang finden wird. Hierher gehörig ist die Lehre Pabst Hadrian VI. bei Sanchez Opp. Moral. lb. II. cp. 4. no. 13, wozu man als Gegensatz vergleichen kann Augustin adv. Mendac. cp. 2. Sehr erbauliche Proben dieser von Paulus einst (Röm. 3, 8) verdammten Nachgiebigkeit gegen die heidnische Gesinnung haben die Jesuiten bei ihren Missionen in China gegeben. Vgl. Histoire des différens entre les missionaires Jésuites et ceux des Ordres de St. Dominique et de St. François. Vol. I. p. 134. Hannöv. Magazin. Jahrg. XII. (1774). St. 74. p. 1172 sq.

auf das Christenthum übergetragener Isis- und Cybeledienst, der sich am Ende des römischen Reiches über die ganze alte Welt verbreitet und zu ganz besonderem Ansehen erhoben hatte. Statt der Isis oder Cybele, der Magna mater deum, ward dem heidnischen Bewufstsein die Mutter Gottes untergebreitet. Darum hat der Marienkult verhältnifsmäfsig so schnell und allgemein sich verbreitet, obgleich ihn erst später die Sonne romantischer Gesinnung in volle Blüthe trieb [1]). — Die Heiligenverehrung hatte ihr Vorbild an dem Heroendienst und den Apotheosen, die zuletzt im Heidenthum so gäng und gäbe waren. Der Gebrauch, den man im Christenthume davon machte, war ein doppelter. Man erhob zu Heiligen die Apostel und deren Jünger, die Kirchenväter und endlich alle, die durch besonders frommen Wandel dieser Auszeichnung würdig zu sein schienen. Sodann ward ein Theil der heidnischen Götter in christliche Heilige umgewandelt. Es war dies das bequemste Mittel, den Zwiespalt zwischen heidnischer und christlicher Religion aufzuheben. Man gab dem heidnischen Kinde blos einen christlichen Namen. Entweder nemlich ward dem Gotte ein bereits vorhandener Heiliger substituiert oder ein neuer geschaffen, und beides zu noch gröfserer Bequemlichkeit des heidnischen Gemüthes in der Regel so, dafs zwischen dem Namen des Gottes und des an seine Stelle gesetzten Heiligen selbst einige Uebereinstimmung stattfand. An Stelle des ägyptischen Micail setzte der Patriarch Alexander den Erzengel Michael (Fabricii Bibl. Antq. p. 339 sq.); aus dem in der Umgegend von Paris verehrten Dionysos ward ein St. Denys, aus dem rügenschen Svantevit ein St. Vitus

---

[1]) Hat in dem Cybeledienst ihren Grund auch die Messe (Apulej. de Asin. aur. lb. II. Polydor. Virg. V. cp. 11.), die Tonsur (Apul. l. l.), die indefs auch bei andern heidnischen Kulten vorkam, die Procession des Frohnleichnams?

(Act. Sanct. ad 15. Jun.), aus dem obotritischen Goderac ein St. Godehard (Lisch Meklenb. Jahrb. VI. (1841) p. 70 sq. vgl. II. p. 13. Note); der heilige Nicolaus, Schutzpatron der Schiffer, vertrat gewifs den deutschen Wassergott Nichus (Grimm Mythol. ed. II. p. 456); der heiligen Ursula mit ihren 11000 Jungfrauen liegt, wie mein verehrter Freund und Lehrer Herr Professor Stuhr vermuthet, ein Dianenkult zu Grunde, trotz der zu Köln aufgestapelten Knochen.

Aber diesen Heiligen entsprach nicht immer eine wirkliche Person oder Gottheit, sondern häufig sind sie nur aus poetischer Fiktion entstanden, wie z. B. die heilige Veronica, deren Namen und Legende J. Mabillon Mus. Ital. Lutet. Paris 1724. 4. Tom. I. P. 1. p. 86 sq. aus vera icon s. iconia, Chr. Kortholt Miscell. Acad. Kilon. 1692. 4. §. 21, aus *φέρω* und *εἰκών*, ferens imaginem, herleitet. Vgl. S. Reiske de imagin. Christi. p. 60 sqq. J. A. Schmid diss. de sudariis Christi §. 9 sqq. Doch könnte es auch sein, dafs der Name die Sage erzeugt hätte, wie oft geschehen ist.

Andere Heilige haben den Unverstand zur Mutter. So meint Sirmond (bei Hadr. Valesius Valesiana. Paris. 1694. 12. p. 49), dafs die bereits erwähnte Sage von der Ursula aus den mifsverstandenen Worten alter Martyrologien herstamme: SS. URSULA ET UNDECJMJLLA V. M. i. e. Sanctae Ursula et Undecimilla Virgines martyres. Vgl. Gisb. Voetius Disputatt. select. P. III. Ultraj. 1659. disp. 23 sqq. p. 472 sqq. Obgleich in diesem Falle nicht wahrscheinlich, wäre ein solcher Ursprung doch an sich recht gut möglich. Eine defecte Inschrift hat den heiligen Auxilius, Bischof von Angers, erzeugt und manche andere. Denn man war nicht immer so vorsichtig und gelehrt, wie Urban VIII, bei dem die Spanier wegen des von ihnen in Folge einer Inschrift SVIAR als Heiligen verehrten Viar, de concedendis indulgentiis einkamen. Der Papst liefs den Stein nach Rom kommen,

wo die Inschrift für ein Fragment von PraefectuSVIARum erkannt wurde und die Indulgenzen unterblieben. Vergl. J. Mabillon a. a. O. Tom. I. P. 1. p. 143. Tentzel Monathl. Unterred. 1690. p. 363. Ob die Spanier sich werden von ihrem heiligen Viar haben abwendig machen lassen? Vermuthlich rufen sie ihn noch heut zu Tage und nicht ohne Erfolg bei Reiseunternehmungen an.

Doch zurück zu den Göttern. Nicht alle gelangten zu der Ehre der Beförderung zu Heiligen; viele von ihnen wurden auch degradiert, gleichfalls durch die bewufste oder unbewufste Nachgiebigkeit gegen das zu verdrängende oder zu vergessende Heidenthum. Denn da es unmöglich war oder geglaubt wurde, dem getauften Volke mit einem Male allen Glauben an seine ehemaligen Götter zu nehmen, so suchte man dies nach und nach dadurch zu bewirken[4]), dafs man ihm dieselben dem christlichen Gotte gegenüber theils als minder mächtige, theils und besonders als unheimliche, teuflische Wesen, als von Gott abgefallene Engel darzustellen suchte (Grimm a. a. O. p. 937. 957). Und dies mufste um so leichter sein, als man einerseits scheinbar die Bibel für sich hatte (Matth. XXV, 41. II. Petr. 2, 4. Jud. v. 4.), andrerseits gewifs hauptsächlich diejenigen Götter dem Reiche der Finsternifs zuwies, welchen der Glaube des Volkes selbst schon einen feindseligen, düstern, minder freundlichen Charakter beigelegt hatte. Durch dies Verfahren bei Bekehrung

---

[4]) Doch es war nicht immer eine solche freie Accommodation, welche die Götter als teuflische Wesen bestehen liefs. Es begegnen uns merkwürdige Beispiele von dem Glauben an die Wesenheit der heidnischen Götter bei den Missionären und Priestern. Und sollte uns das Wunder nehmen in Zeiten, die denen weit voranliegen, in welchen dem Hexen- und Teufelsglauben Tausende zum Opfer fielen? — Dafs übrigens das Volk, auch ohne Zuthun der Priester, diese Diabolisierung seiner Götter würde vorgenommen haben, versteht sich von selbst.

der Heiden ist es denn gekommen, daſs der Teufel mit seinen Heerschaaren in den christlichen Vorstellungen eine so bedeutende Rolle spielt, wie ihm ohnedies gewiſs niemals würde zugetheilt worden sein. Ursprünglich als Ahriman der parsischen Religion zugehörig, ist er von da den Juden bekannt geworden und hat späterhin seine beste Nahrung an den zur Seite geschobenen heidnischen Göttern gefunden. Die Griechen und Römer sowohl als die Deutschen haben keinen Dualismus eines guten und bösen Principes ausgebildet; sie waren viel zu unbefangen, ihnen lachte das Leben allzusehr, als daſs sie die menschliche Misere und Sünde hätten einem absolut bösen Wesen zuschreiben sollen. Wo wir daher einen Teufel in den Vorstellungen des Volkes finden, da ist er erst durch die christliche Religion hingebracht in Folge entweder seines Vorkommens in der Bibel oder der Umwandlung heidnischer Götter (Grimm p. 936 sqq.).

Ist der Teufel den verschiedenen Völkern erst durch das Christenthum bekannt geworden, so entsteht die Frage, ob nicht manche von den tausenderlei Sagen, die man vom Teufel hat, gleichfalls überliefert seien? Ohne Zweifel, wenngleich die meisten in heidnischem Boden wurzeln und in christlicher Zeit nur etwas die Form verändert haben. In neuester Zeit ist die Aufmerksamkeit auf die Teufelssagen besonders durch Goethe's Faust gelenkt worden. Hr. Dr. Sommer, mit der Untersuchung über die historische Grundlage der Sage von Faust beschäftigt, konnte dabei die Frage nicht unberücksichtigt lassen, ob und inwieweit frühere Teufelssagen Vorbild oder Stoff der von Faust gewesen seien. Dadurch ward er auf die Sage vom Theophilus geführt, die älteste, welche wir von einer Verbindung mit dem Teufel kennen. Sie ist schon früher in Bollandi et Henschenii Acta Sanctorum. Mens. Febr. Tom. I. p. 480 sqq.,

von Achilles Jubinal (Oeuvres de Rutebeuf Tom. II. p. 260 sqq.) und Mone (Anzeiger für Kunde des deutschen Mittelalters. 1834. p. 273 sqq.) behandelt worden, nunmehr aber von Sommer so umfassend und gründlich, dafs wir uns von seiner Abhandlung über den Faust ganz Ausgezeichnetes versprechen dürfen.

Die Sage von dem Bündnisse des Theophilus mit dem Teufel ist uns durch einen gewissen Eutychianus, der sich für den *οἰκογενὴς τοῦ τρισμακαρίστου τούτου ἀνδρὸς Θεοφίλου καὶ κληρικὸς τῆς αὐτῆς καθολικῆς ἐκκλησίας* ausgiebt, überliefert und in zwei Handschriften, einer Wiener und einer Coislinschen, erhalten worden. Beide hat Ludwig v. Sinner in Jubinal Oeuvres de R. Tom. II. p. 332—357 zusammen abdrucken lassen, da sie bedeutend von einander abweichen. Der Wiener Codex, älter und vollständiger als der andere, enthält am Ende der Geschichte eine Notiz über den Verfasser, aus der die obigen Worte entlehnt sind. Obschon wir sonst nichts von dem Eutychianus wissen, so hat er doch wenigstens ebensoviel für sich, als die ganze Sage, die er berichtet. Ueberdies bezeugt der Titel der Uebersetzung des Paulus (s. unten) hinlänglich die Echtheit der Unterschrift im Cod. Vindob. Sommer p. 8 sqq. Nach Eutychianus lautet die Sage folgendermafsen. Theophilus, Vicedominus (*οἰκονόμος*) zu Adana in Cilicien, war durch seine grofse Frömmigkeit ausgezeichnet. Er wurde, als der Bischof gestorben war, an dessen Stelle gewählt, lehnte aber diese Würde, als für ihn zu grofs, ab. Der neue Bischof nun, von Verleumdern hintergangen, suspendiert den Theophilus, der zur Wiedererlangung des verlorenen Amtes sich an einen hebräischen Zauberer wendet. Dieser, im Dienste des Teufels, führt ihn in der folgenden Nacht auf den Markt und heifst ihn, weder sich zu erschrecken, noch durch

Schlagen des Kreuzes das, was er sehen würde, zu verscheuchen. Er sah aber eine grofse Anzahl Männer, viele mit Lichtern und Waffen, lärmend und singend und in ihrer Mitte den Fürsten der Finsternifs sitzend. Theophilus, auf die Kniee fallend, küfst dem Teufel die Füfse und verspricht, allen seinen Befehlen zu gehorchen. Da ergreift der Teufel den Teophilus beim Bart und küfst ihn auf den Mund und spricht: Sei gegrüfst von jetzt ab mir gehörig, Lieber und Getreuer. *Τότε εἰσῆλθεν εὐθέως εἰς αὐτὸν ὁ σατανᾶς.* Nachdem Theophilus so Christus und Maria abgeschworen und zum Zeichen dessen dem Teufel eine besiegelte Schrift übergeben hatte, ward er am folgenden Tage vom Bischof wieder ehrenvoll in sein Amt eingesetzt. Aber nachher kam Reue über ihn. Vierzig Tage und Nächte fleht er in der Kirche zur Maria, die ihn auch erhört, Christus durch ihre Bitte bewegt, dafs er dem Reuigen vergebe, die dem Teufel gegebene Schrift zurückbringt und dem in der Kirche schlafenden Theophilus auf die Brust legt. Darauf bekennt er sein Verbrechen und die Gnade der Jungfrau Maria, die ihm dreimal erschien, öffentlich, verbrennt die verhängnifsvolle Schrift und stirbt drei Tage nachher.

Diese Erzählung des Eutychianus ist von einem gewissen Paulus, Diaconus Neapoleos, unter dem Titel Miraculum S. Mariae de Theophilo poenitente, auctore Eutychiano, interprete P. d. N. wörtlich ins Lateinische übersetzt und domino gloriosissimo et praestantissimo regi Carolo gewidmet worden. Von diesem Paulus wissen wir sonst nichts [5]) und können nicht einmal aus der Dedikation etwas über sein Zeitalter vermuthen, da unter dem König Karl

[5]) An den Erzbischof Paulus von Neapel, der um das Jahr 765 lebte (Leo Gesch. Ital. I. p. 366), darf man nicht denken.

eben so gut der grofse, als der kahle, der dicke und der einfältige verstanden werden kann. Wir ersehen aus der Uebersetzung, dafs wir den griechischen Urtext auch in dem Wiener Codex nicht ganz vollständig haben, obwohl Paulus mit diesem am häufigsten da übereinstimmt, wo der Coislinianus abweicht oder eine Lücke hat; seltner umgekehrt (p. 8—10).

Durch Paulus ward die Sage vom Theophilus im Mittelalter verbreitet und bekannt. Es ist dies an vielen Einzelnheiten zu erkennen, die Hr. Sommer p. 43 sqq. aufführt. Die ganz nach Eutychianus gemachte griechische Erzählung der Sage durch Simeon Metaphrastes und deren Uebersetzung durch Gentianus Hervetus sind ohne jeglichen weitern Einflufs geblieben (p. 10 sq.).

Zuerst begegnet uns im 10. Jahrhundert das Gedicht der Hroswitha Lapsus et conversio Theophili vicedomini (Opp. ed. Schurzfleisch. p. 132—145), die durchaus dem Paulus folgt, nur dafs sie weniges übergeht, den Theophilus in Sicilien leben und von einem reichen Bischof erzogen werden läfst. Und vielleicht ist selbst die Verlegung des Schauplatzes nach Sicilien keine absichtliche Neuerung der Hroswitha, sondern nur ein Schreibfehler für Cilicien (p. 11), wenngleich auch Hercules Vincemata Miracula Mariae Virginis lib. I. cp. 11. Sicilien hat und die Aenderung wegen des diaconus Neapoleos am Ende sehr nahe lag. Noch genauer schliefst sich dem Paulus an Marbod, nach Bollandus Bischof zu Rennes († 1123), dessen in leoninischen Versen geschriebenes Gedicht in Act. Sanct. I, 1. p. 487—491 und in Hildeberti Turonensis et Marbodi oper. ed. Beaugendre. Paris. 1708. p. 1507 sqq. abgedruckt ist (p. 12 sq.).

Mit mehr Freiheit behandelt Hartmann in seinem Gedichte Vom. gelouben v. 1926—2001 die Sage. Nach

ihm verbindet sich Theophilus mit dem Teufel zur Erlangung von Ruhm und Vermögen und schwört Gott ab. Von Gott darauf zur Reue bekehrt, gesteht er vor dem Volke sein Verbrechen und fleht die Hülfe der Maria an, die mit allen Heiligen von Gott für den Theophilus Verzeihung erbittet. Die Handschrift des Theophilus herauszugeben zwingt Gott selber den Teufel, der sie von oben aus der Luft herabfallen läfst. Wir bemerken an dieser Erzählung eine weit geringere Berücksichtigung der Maria, als ihr von allen andern zu Theil wird. Theophilus schwört nur Gott ab, nicht die Maria, und erfleht ihre Hülfe zur Aussöhnung mit Gott erst dann, als er bereits vor dem Volke seinen Frevel gestanden und bereut hat. Auch ist es bei Hartmann nicht Maria, welche die Handschrift vom Teufel wieder erwirbt, sondern Gott selber. Dieser gröfsere Einflufs Gottes in die Geschichte mufste einem deutschen Gemüthe auch weit näher liegen und mehr zusagen, als der importierte der heiligen Jungfrau. Ein Deutsches erkennen wir auch in dem Herabwerfen der Handschrift aus der Luft, wofür p. 14 mehrere Beispiele beigebracht werden. Ich kann ihnen noch ein ähnliches hinzufügen aus Micrael altes Pommerland. Stettin und Leipzig 1723. 4. Buch 4. p. 154. Ein Knabe hatte sich dem Teufel verschrieben, war bekehrt, stand aber wegen seiner in den Händen des Teufels befindlichen Schrift viel Angst aus. „Drum hielt die christliche Gemeine immerfort an, die göttliche Gnade und Allmacht anzuruffen, dafs der Teuffel gezwungen würde, die Handschrift dem Knaben wieder zu bringen, damit er also öffentlich dadurch zu Schanden gemacht würde. Welches gemeine Gebet dann auch so viel gewirket, dafs der böse Feind mit einem greulichen Brausen, dadurch der helle Mondenschein gantz verfinstert ist, in der Nacht nach XI Uhren zu ihme gekommen,

und ihme die Handschrifft vor den Kopff geworffen, mit diesen Worten: ich bin deinethalben genugsam darum geschoren worden." — Es ist klar, daſs diese besondere Vorstellung von dem Herabwerfen der Handschrift aus der Luft mit dem deutsch-heidnischen Volksglauben von den Hausgeistern oder Elben, der auf den Teufel übertragen ist, zusammenhängt; auf welche Art Uebertragung ich oben hingewiesen habe.

Das Gedicht des Gauthier de Coinsi (geb. 1177 zu Amiens, 1236 Prior des Klosters zu Vis-sur-Aisne), welches die Sage, selbst in vielen Einzelnheiten, ganz so giebt, wie Eutychianus und sein Uebersetzer, obschon es nach Marbod gearbeitet zu sein scheint (p. 18), zeichnet sich vor allen übrigen sehr vortheilhaft aus nach Form und Inhalt. Es giebt sich in demselben ein gewisses psychologisches Motivieren kund, wodurch der Charakter des Theophilus anders, als in der ältesten Erzählung, erscheinen muſste. Während diese ihn einen frommen Mann nennt, den der Schmerz oder eine verzeihliche Erbitterung über die unverdiente Zurücksetzung und der Zauberer dem Teufel in die Hände liefern, schildert Gauthier ihn als einen höchst sündhaften Menschen, der sich zu jenem Bunde entschlieſst, weil er an Gottes Hülfe verzweifelt. Der Dichter machte dadurch ein solches Bündniſs wahrscheinlicher und gab andrerseits zu noch gröſserer Bewunderung der Gnade und Allmacht Gottes Anlaſs. Auch bei Gauthier finden wir, wie bei Hartmann, ein Uebertragen von Volksvorstellungen auf den Teufel, dessen auch von Eutychianus erwähntes Gefolge er mit manchen von den Elben entlehnten Zügen beschreibt (p. 16 sq.). Und, wie häufig in deutschen Sagen (p. 47. not. ††), läſst der Dichter den Teufel am Schlusse in Klagen ausbrechen über den Betrug, den die Menschen ihm spielen.

Von den Besonderheiten in dem Drama des Rutebeuf Le miracle de Théophile (bei Jubinal Tom. II. p. 79—105. Fr. Michel Théatre français du moyen âge p. 136 sqq.) ist zu bemerken, dafs das Motif des Bündnisses dasselbe ist, wie bei Gauthier, dafs auch hier der Teufel wegen des vielfachen Betruges einen genau abgefafsten Contract verlangt, und namentlich dafs Rutebeuf zuerst der Verschreibung mit Blut und eines siebenjährigen Dienstes des Theophilus beim Teufel erwähnt. Es ist dies überhaupt die älteste Nachricht von Verschreibungen an den Teufel mit Blut, die später so gewöhnlich sind*), und, wie wir aus Hartlieb's Buch de artibus vetitis (Mone Anzeiger 1838. p. 315) sehen, schon im 14. Jahrhundert allgemein verbreitet waren. Ob dieser Gebrauch im Heidenthum wurzelt? Es läfst sich wenigstens dort nicht nachweisen; und was ihn überhaupt erzeugen konnte, das konnte ihn auch in späteren Zeiten veranlassen. Die siebenjährige Dienstzeit des Teufels dagegen schreibt sich mit Sicherheit aus altheidnischen Vorstellungen und Sagen her. S. 19. not. **) werden viele Beispiele der Bedeutsamkeit einer siebenjährigen Zeit in Volkssagen angeführt. Mit einer Veränderung heifst es, dafs Mädchen, welche bei Nixen im Dienste standen, nachdem sie weggezogen sind, nur noch 7 Jahre leben (Grimm Deutsche Sagen no. 68. 69. Leibnitz. Script. Rer. Brunsv. I. p. 987 sq.). Und nicht unpassend kann man die 7 Jahre

*) Vergl. J. C. Morgenweg diss. hist. — moralis de foederibus hum. sang. sancitis. Lips. 1687. 4. — G. H. Goetze ecloga historico-theologica de subscriptionibus sang. hum. firmatis. Lubec. et Lips. 1724. 4. — Eine raffinierte Abart dieser Blutverschreibungen bilden die Briefe, denen man sanguine Christi die gröfste Autorität zu geben suchte. Vgl. J. A. Schmid liter. sang. Christi firmatas disq. Helmst. 1713. 4.

hierherziehen, welche Odysseus bei der Nymphe Kalypso zu verweilen gezwungen ist (η, 259 sqq.).

In das 13. Jahrhundert gehört gleichfalls ein hochdeutsches Gedicht, welches in dem Koloczaer und einem Heidelberger Codex (no. 341) aufbewahrt ist. Nach der auf der hiesigen Bibliothek befindlichen Abschrift des letzteren giebt Hr. Dr. Sommer das aus 322 Versen bestehende Gedicht hier zum ersten Male heraus (p. 21—34), und erläutert es mit kritischen und exegetischen Anmerkungen. Es bildet das vorletzte von 23 zum Lobe der Maria geschriebenen Gedichten, deren jedes, mit Ausnahme des ersten, mit dem Verse schliefst: des sî gelobt diu künegîn. Die Sage ist ganz wie im Griechischen, nur dafs hier Theophilus zweimal träumt und zweimal ihm Maria erscheint.

Am Schlusse desselben Jahrhunderts begegnet uns das a. 1276 geschriebene Gedicht des sächsischen Dichters Brûn de Schoenebecke. Er setzt die Sage als bekannt voraus, läfst den Theophilus die Dreieinigkeit und alle Himmlischen, mit Ausnahme der Maria, abschwören, sich dem Teufel mit dem Blute verschreiben, welches dieser ihm aus der Haut hervorgedrückt hatte, und ihn, ohne besondern Nutzen von seinem Vertrage gehabt zu haben, bei herannahendem Tode reuig werden. Da steigt Maria selbst zur Hölle, die Schrift zu holen, weil Gott dem Teufel keine Gewalt anthun will, und zerreifst dieselbe (p. 35—38). — Diese Version der Sage hat manches Eigenthümliche. Während die ältesten Erzählungen berichten, dafs Theophilus auch die Maria abgeschworen, sucht Brûn dadurch, dafs er sie ausnimmt, nicht ungeschickt die Hülfe zu motivieren, die sie dem Abgefallenen zu Theil werden läfst. Wie Hartmann die von den ältesten Erzählern ganz zur Seite gelassene Art, auf welche dem Teufel die Handschrift des Theo-

philus entrissen sei, durch das Herabwerfen aus der Luft bestimmt, so Brûn mit einiger Uebertreibung durch das Hinabsteigen der Jungfrau in die Hölle.

Ein niederländisches Gedicht des 14. Jahrhunderts von Phil. Blommaert (Theophilus, gedicht der XIVe eeuw, gevolgd door drie andere gedichten van het selfde tydvak. Gent. 1836) herausgegeben, scheint nach Marbod gearbeitet zu sein, während ein andres niederdeutsches Drama (in Bruns romantische und andere Gedichte in altplattdeutscher Sprache p. 296—330) der Vermuthung des Hrn. Dr. Sommer nach aus der Volkssage geschöpft ist. Denn dafs die Sage nicht blos in Büchern lebte, sondern auch im Munde des Volks, zu dem sie freilich erst durch schriftliche Ueberlieferung gekommen sein konnte, ist wie aus den vorhin berührten Worten des Brûn de Schoenebeke (wie ez dar waere komen [dafs Th. sich dem Teufel verband], daz hât ir âne mich vernomen), so aus den vielen Anführungen deutscher und französischer, selbst spanischer Schriftsteller ersichtlich. Wurde doch 1384 zu Aunay und 1539 zu Mans ein Volksspiel, die Sage von Theophilus darstellend, aufgeführt; und viele Kirchen in Frankreich, wie z. B. die Notredame zu Paris, enthalten Darstellungen, die sich auf unsere Sage beziehen (Jubinal p. 265 sqq.).

Ich habe in dem vorstehenden Bericht der verschiedenen Behandlungen der Sage einen gedrängten Abrifs der gelehrten und erschöpfenden Sommerschen Schrift gegeben, und füge hier noch einige Bemerkungen über die Sage selbst an. Was das Zeitalter des Theophilus betrifft, so ist dies, da sich sonst nirgends etwas über ihn findet, nur nach einer selbst höchst unbestimmten Stelle des griechischen Textes zu bestimmen. *Ἐγένετο κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον πρὶν ἢ τὴν ἐπιδρομὴν γενέσθαι τῶν ἀθέων καὶ ἀλιτηρίων Περσῶν*

ἐν τῇ τῶν Ῥωμαίων πολιτείᾳ. Da nun Sigibertus Gemblacensis den Theophilus ins Jahr 537, und Albericus Triumfontium ins Jahr 538 setzen, auch 540 von den Persern ein Einfall in das oströmische Reich gemacht wurde, so kann man immerhin diese Zeitbestimmung für den Theophilus gelten lassen (p. 8). Sie erhält von andrer Seite her einigermafsen Bestätigung. Die erste Verehrung wurde der Maria von den Kollyridianerinnen zu Theil, die sich im 4. Jahrhundert aufgethan hatten. Sie fand in dem Epiphanius, Bischof des cyprischen Salamis (haeres. 78. 79. Opp. ed. Petavius. Paris. 1622. Tom. II. p. 342 sq.) und dem heiligen Ambrosius von Mailand (ep. Mediol. in lib. de Spir. S. lib. 3. cap. 12) sehr heftige Gegner. Und noch als 458 der Bischof von Antiochien Petrus Fullo (Γναφεύς) den Marienkult zuerst nach Syrien brachte (Nicephor. Callist. lib. XV. cap. 28. J. Valckenier Roma paganizans. Franeker. 1656. 4. p. 211), erhoben sich viele Stimmen gegen eine solche Abgötterei. Die Sage von Theophilus nun setzt einerseits eine schon ziemlich blühende Verehrung der Maria voraus, und scheint andrerseits doch gerade aus dem Bestreben hervorgegangen zu sein, Ruhm und Anerkennung der zu Hülfe und Erlösung bereiten Jungfrau zu mehren (Ev. Joh. IV, 48). So kommen wir denn auch auf diesem Wege dazu, für die Entstehung der Sage den Anfang des 6. Jahrhunderts anzunehmen. — Sanctus nennt Paulus den Theophilus noch nicht, zuerst Simeon Metaphrastes. Dieser setzt seinen Feiertag auf den 4. Februar, andre auf den 13. oder 14. October (p. 43).

Die Sage des Theophilus ist die älteste, welche wir von einem Bündnisse zwischen Menschen und Teufel haben. Eine solche Sage konnte natürlich da nicht vorkommen, wo man sich den Menschen nicht in die Mitte zwischen zwei um ihn werbende Mächte gestellt dachte. So kann also

auch nur erst durch das Christenthum die Vorstellung, wie von einem Teufel überhaupt, so von einer Verbindung des Menschen mit ihm bei den abendländischen Völkern entstanden sein. Aber wie kam man vom christlichen respective jüdischen Standpunkte aus dazu? Es ist eine doppelte Antwort möglich; entweder sind dergleichen Vorstellungen schon im Judenthum und Christenthum selbst entstanden, also den Heiden tradiert, oder in der Berührung des letzteren mit dem Heidenthume. Sobald man das Verhältnifs des Menschen zu Gott als einen gegenseitigen Vertrag und Bund anschaute, mufste es, als man mit dem Teufel bekannt geworden war, nahe liegen, den Abfall von Gott, die Sündhaftigkeit des Menschen als aus einer Verbindung mit dem Teufel hervorgegangen anzusehen. Und eine solche Vorstellung läfst sich allerdings schon beim Jesaias (28, 15) wahrnehmen (Sommer p. 2). Aber sie ist dort nur ganz allgemein gehalten, wie auch der Bund des israelitischen Volkes mit Gott überhaupt, nicht in der bestimmten Form, dafs ein Mensch für sich allein sich dem Teufel ergiebt und verbündet. Im neuen Testamente zeigt die Versuchung Christi durch den Teufel die Ansicht schon mehr ausgebildet und unseren Sagen näher stehend; aber auch hier nicht in einer Weise, die auf das Vorkommen von Sagen über Teufelsbündnisse bei den Juden einen Schlufs zu machen berechtigte. Wir werden demnach den Hauptgrund solcher Sagen nicht in Tradition durch das Christenthum, sondern entweder in dem Heidenthum allein oder in seiner Berührung mit dem Christenthum zu suchen haben. Rücksichtlich des Ersteren kann es keine Frage sein, dafs schon das deutsche Heidenthum Dienstleistungen der Hausgeister bei Menschen, dieser bei Nixen kannte (Sommer p. 1 sq. 45), woraus sich natürlich in christlicher Zeit, gemäfs der schon

angedeuteten Umwandlung heidnischer Vorstellungen, Sagen von einem gegenseitigen Dienste der Menschen und des Teufels bilden mufsten. Wo das heidnische Bewufstsein einen solchen unmittelbaren Anlafs nicht bot, da läfst sich die Entstehung von Sagen über Teufelsbündnisse mit Berücksichtigung der im Christenthume gegebenen Anknüpfungspunkte aus der Vermehrung des teuflischen Reiches durch die ihm zugewiesenen heidnischen Götter und das dadurch bewirkte gröfsere Hervortreten der Vorstellung vom Teufel leicht erklären. Und in der That scheint hierin und zugleich im Marienkult (s. oben) und der Versuchung Christi durch den Teufel die Sage von Theophilus ihre Veranlassung zu haben. Denn wie sehr die Versuchungsgeschichte auf unsere Sage influiert hat ist sehr deutlich zu erkennen. Wie Christus den Verlockungen widersteht, so erliegt ihnen Theophilus; was der Teufel von Christus verlangt und dieser verweigert, das thut Theophilus, er fällt zum Zeichen der Anbetung auf seine Knie und schwört Gott ab; die 40 Tage und Nächte, die Theophilus reuig flehte, weisen auf die 40 Tage zurück, die Christus in der Wüste fastete; wie der Teufel auf der Zinne des Tempels Christus die Reiche der Erde zeigte und ihm dieselben zum Lohne versprach, wenn er zu ihm sich halten wolle, so ist es äufsere Ehre, um derentwillen Theophilus sich dem Teufel verbündet.

Dafs unsere Sage aus so äufserlicher Veranlassung entstanden ist und nicht aus poetischer Conception, ist mir sehr wahrscheinlich. Man kann deshalb eigentlich auch nicht von einer Idee reden, welche durch dieselbe dargestellt werde; und doppelt unbegründet ist es, wenn Mone (Anzeiger. 1834. p. 275) und Rosenkranz (zur Geschichte der deutschen Literatur p. 98) von dem Gegensatze des Judenthums und Christenthums sprechen, als dem Grundstoffe

der Sage (Sommer p. 45 sq.). Liegt eine Idee in ihr, so ist sie durch diejenigen darin geweckt worden, welche die Sage, indem sie sie aufnahmen, gewissermaſsen erst zur Sage machten. Die haben ohne Zweifel einen Sinn mit ihr verknüpft und in ihr neben der Schwäche des menschlichen Herzens, das, verlockt und verführt von den Herrlichkeiten der Welt, ihren Ehren und Freuden, von Gott sich wendet, auch die unendliche Liebe und Macht angeschaut, die dem aufrichtig Bereuenden selbst dann zu verzeihen und ihn zu erretten bereit ist, wenn er sich auch so gänzlich, wie Theophilus, von ihr losgesagt hat. Und wohl konnte sich ein von dem Bewuſstsein seiner Sündhaftigkeit gedrücktes, aber gläubiges Gemüth freudig emporrichten an einer Sage, die auch ihm die Hoffnung der eignen Erlösung bot.

Register.

A.

B.

C.

I.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

R.

W.

Y.

Z.

Berichtigungen.

S. 7. not. 6 l. A. Zambelli Da quali cause. S. 11, Text, Z. 10 v. u. l. ihrer Ueberschwemmung. S. 16. Z. 2. v. u. l. Hom. u. Hesiod. S. 50, not. 36 l. Jablonski Pantheon Aegypt. Prolegg. VII sqq. S. 87. not. 81 l. τὰ ἱρὰ εἰ λέγοιμι. S. 90, not. 90 l. Letronne — — Sur l'origine grecque des Zodiacques prétendus égyptiens, und Analyse critique des représentations. S. 135, not. 135 l. seinen Jupiter. S. 173, not. 94 l. Plato Cratyl. p. 396. S. 176, Z. 6 v. o. l. Ζεὺς Νάιος, und Z. 7 l. Νάια. S. 185, not. 158 l. εἰλαπιναστής. S. 198, Text, Z. 3 v. u. l. Γελχάνος. S. 202, Text, Z. 4 v. o. l. Ὀλύμπιος, u. Z. 5. Οἰταῖος. S. 204, not. 316 l. Διός εἰσιν. S. 213, Text, l. vor Z. 4 v. o. b) Z. 9 v. o. l. ὁ πάνϑ' ὁρῶν. S. 214, T. l. vor Z. 6 v. o. c) · S. 222 ist vor den Worten: „Hermes ist zwar nicht ausdrücklich als Himmelsgott genannt" die Ueberschrift zu ergänzen: 1. Der natürliche Hermes. S. 225, Z. 5 v. o. l. Ῥάβδος. S. 255 lautet not. 790 (nach Streichung der Worte: Plato Cratyl.): Böckh C. J. I. no. 1766. Vgl. O. Müller Dor. I, 203. S. 274, Z. 2 v. o. l. Ἀγήσανδρος. S. 276, Z. 11 v. o. l. Προπύλαιος. S. 286, not. 1041 l. ὀφϑαλμός. S. 287, not. 1050 (und wo es sonst noch vorkommt) l. Meineke. S. 288, T. Z. 3 v. u. l. Ἀητφας. S. 289, T. Z. 2 v. o. l. ἀμαρυνϑία—ρυσία. S. 302, T. Z. 8 v. u. l. Φεραία. S. 304, T. Z. 9 v. o. l. considérations, und Z. 10 découvert. S. 316, not. 1289, Z. 1 v. o. l. Kuhn Z. f. Sprw. S. 327, not. 1295 l. φαλλὸς. S. 320, not. 1313 l. παμφανόωντα. S. 342, not. Z. 10 v. u. l. ἔπη ᾳ. S. 368, not. Z. 9 v. o. l. ὥσπερ. S. 396, Z. 3 v. o. l. 4. Μοῦσαι.

Ergänzungen.

S. 80, not. 69. Wellsted Travels etc. I, p. 53 der Uebersetzung von Rödiger.

S. 88, not. 85. Plut. de Is. et Osir. p. 379 D.

S. 90, not. 94. Plut. Is. et Osir. p. 363 D.

S. 91, not. 95. Athanas. c. gent. p. 26, C. Paris 1627.
Plut. Is. et Osir. 353 A: οὐδὲν γὰρ οὕτω τιμὴ Αἰγυπτίοις ὡς ὁ Νεῖλος.
Jul. Firm. Maternus de errore profanarum religionum cp. II, p. 3 Münter.

S. 215 ist oben vor φύξιος einzuschieben: ἀποτρόπαιος (Meursii Comment. in Lycophr. Cass. 288).

